JAMES HILLMAN

RE-IMAGINAR LA PSICOLOGÍA

BIBLIOTECA
DE ENSAYO
SIRUELA

James Hillman

Re-imaginar la psicología

Prólogo y notas de
Antonio Betancor

Traducción de
Fernando Borrajo



Ediciones Siruela

cultura Libre

Título original: *Re-Visioning Psychology*
Diseño gráfico: Gloria Gauger

Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»
28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02
Telefax: 91 355 22 01
siruela@siruela.com
www.siruela.com
Printed and made in Spain

Índice

Prólogo

En cierta ocasión alguien preguntó al escritor Vladimir Nabokov por el significado de la vida. Nabokov le respondió: «Su término "vida" está empleado en un sentido que no puedo aplicar a un rielar múltiple. ¿La vida de quién? ¿Qué vida? La vida no existe sin un epíteto posesivo». En otro lugar y tiempo (la Damasco del siglo XIII) y con otra retórica (los fulgurantes enunciados de la teología mística musulmana), Ibn 'Arabī habría respondido a esta pregunta diciendo que el secreto de la divinidad es inseparable del secreto de la persona... El propósito de este libro no es otro que el de ahondar en este secreto que comparten la vida, las personas que –como dice Nabokov– la singularizan, y la invisibilidad que late en el corazón de las apariencias y que sólo se da a conocer como objeto de intensa devoción (una devoción que aún hoy, y en espera de un término con fortuna menos desigual, hemos de llamar religiosa).

Querer explicar este secreto de una vez por todas, pretender agotarlo en una fórmula es, nos dice el autor, un empeño loable que siempre termina mal, porque está condenado a perecer en su triunfo; ignorarlo, por contra, es cerrar prematuramente el libro de la vida y darnos por satisfechos con las explicaciones de los que dicen saber *lo* que son las cosas: la metafísica del «ismo» que em-

bota nuestro entendimiento y paraliza nuestra percepción. La sensibilidad llamada posmoderna refleja este dilema y propaga su eco. El filósofo Martin Heidegger descalifica nuestra manera de interrogarnos acerca de las cosas, que, a su juicio, tomó un rumbo equivocado (nosotros aquí, las cosas allá, y todos bajo la bota del «yo pienso») hace ya muchos siglos. No se puede arrinconar a las cosas y hostigarlas con preguntas como: «¿Eres esto o lo otro?». Las cosas, el mundo, dice Heidegger, se resisten y enmudecen cuando se los aborda de un modo tan desconsiderado. Por su parte, tras clausurar su escuela, el incrédulo Jacques Lacan arremete contra el último reducto de nuestra conciencia, el significado mismo, y lo convierte en el principal responsable de la terca estabilidad de las religiones, que nos dividen en bandas hostiles. Desde los distintos observatorios de la conciencia nos llegan voces que presagian un retorno apresurado a los albores de la ignorancia: hay que rasgar la mordaza que le hemos puesto a las cosas; hay que volver a empezar... Pero ¿por dónde?

Para los filósofos ismailíes la objetividad, tal y como popularmente la conocemos nosotros, no existe, o existe sólo como género poético: la mente es un ángel, y toda disciplina filosófica o científica no es más que un pretexto para ahondar en ese vínculo inasible que la une al cielo. En una época y una metrópoli poco inclinadas a esta clase de consideraciones, un neurólogo llamado Sigmund Freud se propuso consolidar una arqueología de la mente y sus procesos (el «aparato psíquico») desde la implacable etiología de los síntomas que la asediaban. Buscando un lecho –el lecho de la biología– en el que fondear las contingencias del espíritu –un espíritu que había burlado, una y otra vez, las acometidas de

racionalistas, idealistas y románticos–, Freud había empezado a diagnosticar el inconsciente. La especulación filosófica, desde Leibniz hasta Von Hartmann, lo había oteado ya desde las alturas, pero le correspondía ahora a Freud adentrarse en el lóbrego ruedo de sus patologías, un lugar en el que el estetoscopio se veía obligado a ceder su puesto a los episodios trágicos y brutales de la fabulación mítica. Los manuales más respetuosos con todo descubrimiento que jalone el progreso hacia la verdad (una verdad que parece esperarnos, impaciente, en un café al final de la avenida de la historia) no ocultan su melancolía cuando rememoran este episodio tan ultrajante para la efigie del hombre. Unos años antes, Charles Robert Darwin ya la había equiparado sin remilgos a la de un animal erguido y singularmente impetuoso. Separado de su fuente sobrenatural y condenado a un futuro incierto, este animal era, al menos, eficiente y altamente cualificado, pero unas cuantas visitas a la consulta del número 19 de la Berggasse, en Viena, le convencieron de que no lo era tanto. Recostado en un diván deprimente y escudriñado desde la cabecera, el héroe del progreso empezó a sentirse un dudoso –o más que dudoso– experimento de la naturaleza: el fuego lento e impersonal de la evolución había olvidado cocer ciertos materiales; Viena podía catalogarlos, o anexionarlos parcialmente incluso, pero no transmutarlos. (Lejos de allí, un escritor escocés experimentó, en un sueño, desasosiegos muy aproximados y los trasladó a un libro: en *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* narró la historia de la difícil convivencia entre un virtuoso médico y un cavernícola infumable, inquilinos de un mismo cuerpo.) Con todo, y con talmúdica perseverancia, el Dr. Freud aplicó su ojo clínico, su talento narrativo y su torvo genio subterráneo a la tarea de pertrechar y preparar para futuras ane-

xiones territoriales la fortaleza asediada del ego, el baluarte de la conciencia, el último reducto de una efigie que había conocido la magnificencia en el pasado y que se tambaleaba ahora entre los escombros de una imaginación maltratada por el todopoderoso rodillo de la historia.

Un conflictivo discípulo de Freud llamado Carl Gustav Jung empezó a sospechar que si la conciencia hundía sus raíces en lo inconsciente y lo inconsciente era esencialmente impresentable, no quedaba otro remedio que seguir bajando. En diciembre de 1913, poco después de su ruptura definitiva con el maestro, Jung tuvo un sueño: tras un largo acecho en una montaña solitaria y rocosa, vio aproximarse hacia él la imponente figura de Siegfried, el héroe solar de la tribu germana, la encarnación de la supremacía de la voluntad y de los ideales más avasalladores de la conciencia. Hacía resonar su cuerno e iba montado sobre un carro de huesos humanos (el carro que habría de azotar los campos de batalla europeos unos meses más tarde). Jung lo abatió de un disparo. Su silencioso compañero de acecho era «un desconocido salvaje de piel oscura», tal vez un pariente próximo de Hyde: era como si, por primera vez desde el advenimiento de la Ilustración, los olvidados o vituperados seres del inframundo parecieran estar insinuando una extraña alianza, un acuerdo de cooperación que se entablaba, en un desafío a las normas más elementales de la lógica, con un psiquiatra suizo.

Jung despertó de aquel sueño con un «insoportable sentimiento de culpa», pero con la decisión tomada de proseguir su «descenso en el espacio vacío, o hacia la tierra de los muertos». Constató que el río inconsciente descubierto por el maestro vomitaba su horda de insumisos en un mar inagotable del que emergía, como un islote solitario, nuestra conciencia diurna, el aplomo nuestro de cada día. Pero había más. En ese océano que todo lo envuelve centelleaban innumerables pececillos luminosos, peces que son, a la vez, los ojos con los que vemos y las constelaciones que determinan las figuras de nuestra mirada y los cauces de nuestra acción. Jung llamó «arquetipos» a esos puntos de conciencia distintos del ego. Al océano sin fronteras que los contenía lo llamó el «inconsciente colectivo», un término bárbaro y tumultuoso que quería designar lo que otros, en tiempos tal vez menos prosaicos, conocieron con el nombre de «alma»: un reino sin ubicación geográfica precisa en el que la mirada y lo mirado, así como sus recíprocos antagonismos, sus intercambios de luces y tinieblas, buscan reconciliarse al saberse cómplices en un mismo acto de comparecencia propiciado por la astucia de los dioses.

Buscando en su interior, rechazando toda reducción a determinismos exteriores al ámbito del alma, Jung había conseguido traspasar la definición objetiva de sí mismo, romper el fondo del saco (por emplear una expresión del zen). «Mis tabiques son transparentes», solía decir aquel anciano corpulento y osado que pobló su jardín de Küsnacht con enigmáticas esculturas talladas por él mismo y que figuraban a las personas que encontró en su accidentado viaje por la imaginación. Sobre el dintel del portal de su casa mandó inscribir en latín una sentencia délfica: *Vocatus atque non vocatus Deus adherit* [Llamado o no el dios estará presente]. Como su venerado Maestro Eckhart seis siglos antes, Jung había aprendido por sí mismo que el sentido de la divinidad nace en el alma. O, por decirlo en términos menos escandalosos para la ortodoxia dogmática, había aprendido que, sin el alma, el hombre no puede aproximarse a su dios, porque es en el alma donde des-

piertan y se tejen las imágenes de lo invisible. (También Emmanuel Swedenborg y William Blake se atrevieron a decir, antes que Jung, que Dios y los cielos revisten la imagen de un hombre, una intuición que ha venido rondando el corazón humano desde los tiempos de los profetas.) Al imán ubicuo pero ilocalizable que atrae a los peces del alma con la irresistible fuerza del destino personal, Jung lo llamó el *Self*, el «sí mismo», la imagen primordial que oculta y revela, en el curso de sus transformaciones, el secreto de nuestra individualidad.

Tras la muerte de Jung le siguieron los discípulos, las escuelas, las interpretaciones. El legado de su obra expandió los claustrofóbicos linderos del análisis con el concurso de una peculiar hermenéutica espiritual que se nutría de las tradiciones ocultas del pasado (Jung descubrió en el gnosticismo y la alquimia, por citar sólo algunos, antecedentes de su psicología), y se convirtió en una valiosa herramienta para adentrarse en el lenguaje de las patologías y alterarlo al resplandor de un sentido imprevisto que quería revelarse y que podía ser bastante más elevado de lo que pudieran haber sospechado los coetáneos del Dr. Jekyll y el Dr. Freud. Pero, poco a poco, lo que había sido el fruto de un diálogo personal con lo desconocido se fue anquilosando en una venerable disciplina académica, que se dispensaba en institutos, concilios y dogmas. El océano inagotable del alma, con su infinidad de peces, corría el riesgo de convertirse en un lago con una docena de especies clasificadas por los expertos. Y, como en los viejos tiempos de los profetas, el *Self*, el imán invisible oculto en el corazón, amenazaba con hipostasiarse en un concepto soberano y omnipotente dispuesto a tragarse a todos los peces, tal y como el *ens supremum* entronizado por la teología oficial en el centro del cielo había terminado devorando a dioses, ángeles y diablos.

Algunos se rebelaron; como Jung mismo, se resistían a ser junguianos; no querían encerrar el alma en una doctrina, aunque ésta llevara el nombre del maestro: el alma, decían, da a luz todas las doctrinas y no se deja encerrar por ninguna, y todo aquel que quiera adentrarse en ella ha de aprender a convivir con esta paradoja insoslayable, afilada y esquiva como un koan. Continuar y amplificar la obra de Jung exigía la debida fidelidad a la intuición que la recorría de principio a fin: «La psique crea la realidad cada día», o sea el alma es, ante todo, imaginación. Había, pues, que retornar al alma, y retornar al alma era salvar su profundidad y riqueza ilimitadas, sus inagotables perspectivas arquetípicas o –por decirlo con las palabras de James Hillman, el más destacado de aquellos rebeldes– su politeísmo natural.

Con el riguroso y paciente proceder del alquimista, Hillman rastrea uno a uno los coágulos más pertinaces del alma (y se detiene, con especial dedicación, en el más pertinaz y longevo de todos: aquel que insiste en dejar la tierra sin dioses y al hombre sin imaginación); visita y se adentra en todas las mazmorras del literalismo en las que la imaginación extravió su espejo –la turbación de nuestras ideas, los desórdenes de nuestra percepción, los diversos estilos de nuestras patologías– y sella, en la retorta de sus libros, todas las puertas de salida; sabedor –como Jung– de que también en nuestras patologías hay dioses; sabedor, en fin, de que los dioses hablan y nos devuelven, siquiera por unos instantes decisivos e inolvidables, el espejo extraviado.

Los dioses de Jung son los arquetipos, que son trascendentes porque, aun nadando en nuestra conciencia (o nuestra conciencia en ellos, según se mire), su origen parece residir más allá de

ella; aquí, la imagen no es más que el vestigio sensible del arquetipo que nadie ha visto jamás. Para Hillman (como para Henry Corbin, su otro gran mentor) los dioses son las imágenes mismas: la personificación de los arquetipos *en* la conciencia, su manifestación figurativa. Las imágenes no son, para Hillman, la expresión vicaria de *algo* que las trasciende, no son un puente tendido a lo invisible que apartamos una vez alcanzada la otra orilla, sino la trascendencia, la invisibilidad misma, revelándose en el momento presente, en la percepción del instante, siempre conforme a la medida y la capacidad de sus compromisarios. Las imágenes son el rostro mitopoético de la realidad, las presencias que laten en nuestras ideas, emociones y sentidos, y nuestra conciencia despierta y se expande al amparo de sus cambiantes constelaciones. Somos lo que imaginamos; nuestra capacidad de ser está en función de nuestra capacidad de abrirnos a la imaginación que da forma a lo que *es* y necesita de nosotros para hacerse plenamente visible. El hercúleo «yo pienso» de Descartes y de Kant se transmuta, en las páginas de Hillman, en un «yo soy imaginado»: la «realidad» no es una inaccesible cosa-en-sí que está allá fuera, del otro lado de nuestra percepción e inteligencia, sino que es inseparable del modo irreductiblemente individual en que la personificamos. No hay un *qué* sin un *quién*. La fenomenología es ahora ontología: una ontología incesante que nos remite a la noción de creación continua («todo es perecedero salvo su rostro», proclama una célebre aleya del libro sagrado del Islam). Los cabalistas lo expresan con una metáfora contundente: el Árbol de la Vida –dicen– hunde sus raíces en el cielo, y James Hillman ve ello una indicación imperiosa de que nuestro crecer es «hacia abajo», hacia la complejidad del mundo de carne y hueso donde la imaginación encuentra su morada y sus cómplices, y desconfía del iluminado jovial que anhela evaporarse en los brazos de una trascendencia a la que ni siquiera ha sido capaz de imaginar en vida.

Los libros de este polifacético psicoanalista americano que prefiere no ejercer recorren aquellos lugares en los que el alma dejó la huella de su elocuencia (los atisbos sagrados en los mitos de la Antigüedad, las estratagemas retóricas del Renacimiento para recuperarlas...), y también el vibrante aguijón de sus patologías (las extravagantes compulsiones de los dioses, las encerronas y las trampas de la filosofía y la psicología modernas...); no son libros *de* psicología, sino libros psicológicos. Sus páginas invitan a la autoinmolación del psicoanálisis tradicional. Si quiere ser nuestra hermenéutica de hoy, el perplejo interrogante que revela lo oculto *en* lo obvio, el psicoanálisis habrá de renunciar al más preciado afán de nuestra conciencia heroica: la objetividad literal, la herencia que el anciano dios del cielo supo legar taimadamente a las ciencias que lo destronaron. El análisis tendrá, en suma, que abjurar de sus tentaciones metapsicológicas y reconocer incondicionalmente que es también un mito, una criatura de la imaginación simbólica y creadora, y que su capacidad de objetivar la realidad no es más legítima, ni más exacta, pero sí igualmente efectiva a la hora de conducirnos al umbral del misterio, que la de unos versos de John Keats. De este poeta toma Hillman una expresión para designar esa continua y siempre renovada actividad de ahondamiento, no ya confinada al especialista, sino privilegio y obligación de todos: *soul-making*, «hacer alma».

Para Hillman –como para los neoplatónicos, los cabalistas y Jung– el alma no sólo es algo que uno *tiene*, sino un ámbito irre-

ductible, una perspectiva o serie infinita de perspectivas, una atmósfera proteica que todo lo envuelve y en la que uno *es*. El alma no es el testigo de un acontecimiento externo (nada real puede tener un comienzo literal, decía Blake), sino el medio en que tal acontecimiento tiene lugar. Pero sea lo que sea el alma –y recordemos que el mero hecho de suponer que es *algo* ya violenta las ingrávidas leyes de la metáfora–, lo que sí es evidente es que sin ella la tierra se marchita y el cielo se desploma, borrando en su caída el azul espacio intermedio en el que late e imagina el corazón del hombre. Las crisis de los cielos, de la tierra y del individuo no son sino las tres caras de la crisis del alma. Desempolvar viejos tratados de teología en busca de un dios a merced de los silogismos, sondear la materia a la caza de partículas cada vez más evanescentes o repasar una y otra vez los detalles de nuestra biografía ante el oído atento del terapeuta son todos valiosos empeños de la voluntad o de la inteligencia que sirven de poco si no vienen acompañados del gnóstico anhelo de recuperar la visión psicológica, la facultad más aristocrática del alma, su capacidad de transmutar imaginalmente el mundo en que vivimos y de extraer de la materia prima de nuestros días una presencia intangible. Sin la apasionada nostalgia de un relato que los conmueva, que los haga vivir en el misterio de su comparecencia, todo pensamiento o acto se condenan, por muy precisos o decididos que sean, a la desesperación o la impotencia, porque, en ausencia del alma, la sustancia del tiempo cae y languidece sobre el yermo en que reina el lisiado monarca de los cuentos del Grial.

El místico sufí Ibn 'Arabī escribió: «No me busques en ti –quien habla es el inalcanzable Señor que está más allá del Señor creado en las creencias–, te esforzarías en vano. Pero no me busques tampoco

fuera de ti, no llegarías a ninguna parte. No renuncies a buscarme, serías desdichado». Nuestra historia colectiva ha concluido, quién sabe si por enésima vez, los dos primeros actos: hemos buscado fuera –allá arriba y en las cosas– y hemos buscado dentro; y hemos visto nacer, una y otra vez, en la silenciosa penumbra de nuestro desencanto, la sospecha de que la profunda medianoche –la *tiefe Mitternacht* de Nietzsche– no se deja encerrar en las reiterativas peripecias de la cronología. En la penumbra expectante de esta sospecha que no renuncia, empero, a buscar, es donde puede deslizarse suavemente el telón que da paso al tercer acto, un acto que no registran los libros de historia: la creación de un ojo psicológico, la mirada que se adentra en el corazón imaginal de la realidad, a sabiendas de que su latido más recóndito retrocede, mientras que los velos caen hacia un fondo tan inabarcable como el rostro de un dios.

Anterior a Hillman, anterior a Jung y a Freud, a Nietzsche y a Blake, anterior tal vez al ser humano, esta mirada reverbera decididamente en las palabras de Plotino, el filósofo que acompañó al emperador en sus campañas de Oriente, cuando la psicología no había abandonado aún la cosmología y buscaba algo más que una definición, una norma o una estrategia defensiva para el hombre: «...y, por la agencia del alma, este universo es un dios, y el sol es un dios porque vive en el alma, y también las estrellas, y, si en algún modo somos divinos, lo somos por esta razón». Los fundamentalistas no creen en esa mirada que traspasa sus «hechos» y sus «ideas» con el poder de la metáfora, y prefieren atrincherarse en el recinto sagrado de la certeza, esto es, abrazarse al viejo rodillo de la historia y girar con él en torno al malentendido que desencadena la tragedia: atornillar la cabeza de un ídolo en la bóveda

del cielo y postrarse ante él. A éstos el maestro sufí les recuerda: «Pues no me verás, no verás más que tu propia hecceidad, tu individualidad esencial, tu "fuente" o tu "Ángel", o también tu propio "ojo"».

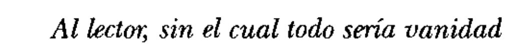
El ángel, pues, *no* es el mandatario o servidor del cielo, sino su anunciador, el revelador de su presencia en la tierra (el «hermeneuta del silencio divino» de los neoplatónicos), la llama de la conciencia que rescata las imágenes del alma de su cautiverio en los literalismos de la lógica, la experiencia, y, si es preciso, de la fe. El ángel es el instaurador de un diálogo que no puede acontecer en su ausencia (¿quién puede hablar con un dios, una tierra, o un corazón que no tienen rostro?), y es también el ojo que nos convoca desde un futuro que quiere ser y no puede mientras no despertemos de la pesadilla que aprisionó al personaje de Apuleyo (el más travieso de los neoplatónicos) en el tozudo cuerpo de un asno. El ángel es, en este libro, el aliento imaginal que mueve a los desconcertantes dioses de nuestras mitologías, y que inspira a filósofos, alquimistas, caballeros errantes y poetas, y es también, cómo no, el psicólogo en cada uno de nosotros que –llamado o no– restituye a la apariencia su profundidad, su elocuencia y su poder. Si, como dice Hillman, el anhelo esencial del alma es transparentarse, hacerse presente a sí misma, tal vez el secreto más recóndito de ésta –el secreto que une al hombre con el ángel de su epíteto posesivo y con la inaccesible divinidad– sea la transparentación definitiva, el paradójico encaje en el alma de lo visible y lo invisible en una metáfora continua, sin principio ni fin, que los orientales llaman iluminación y algunos occidentales que se atrevieron a entender la insinuación del profeta llaman la devoción a la imagen: el apasionado, atento diálogo con las presencias que irradian des-

de nuestro corazón y el de las cosas y que confieren un nombre y un rostro a nuestras vidas.

Ver más allá sin renegar de la apariencia, ser más profundos sin recluirnos con el rótulo de nuestra aflicción tatuado en la frente, recuperar la altivez de las presencias que nos imaginan y la humildad de la tierra que nos hace concretos, sin esperar al gurú del mañana que reavive nuestra fe (una fe que habrá de ser *psicológica* y no sólo literal si quiere seguir latiendo), éstos, y tantos otros a los que el lector irá poniendo nombre en su lectura, son los diamantes azules que le aguardan en las páginas que siguen, páginas llenas de ángeles y demonios, de sabios y de locos, confabulados todos con su autor para «hacer alma».

Se cuenta que algunos aprendices de los rigores del zen alcanzaron súbitamente la iluminación con un solo bastonazo del maestro. Desde el día en que los profetas del Antiguo Testamento se decidieron por el gesto irreversible de señalar el cielo, nuestro camino es otro. Nuestra vía es húmeda: la bañan los inagotables ríos de la imaginación; y nuestro destino es, al parecer, remontar su curso en busca de una transparencia que no se deja atrapar de un golpe, un secreto que nos une a lo que nunca puede ser imaginado del todo y que sólo se revela como presencia personal en el rielante fluir de sus aguas. Lo que este libro nos enseña –un libro escrito con la meticulosa y persuasiva precisión que asiste a quien conoce los caminos del recuerdo– es a adentrarnos en ellas con inteligencia, decisión, respeto y gozo.

Antonio Betancor


Al lector, sin el cual todo sería vanidad

[Un hombre] es una cosa deleznable,
Un andrajo en un palo. Y sólo
Bate palmas el alma y canta alto
De cada jirón roto de su mortal vestido.
Ni hay escuela de canto, solamente el estudio
De aquellos monumentos de su propio esplendor...
W. B. Yeats, «Navegante a Bizancio»

Nota del autor a la edición de 1992

Las páginas siguientes están tan repletas de ideas, argumentos, citas y referencias que lo más divergente que puedo hacer con ocasión de la reedición de este libro es simplemente reconstruir las fases de su elaboración; es decir, complementar su contenido con una reseña biográfica personal. Pues lo personal ha sido omitido deliberadamente, conforme al estilo de un libro que pretende deshumanizar la psicología. Esta deshumanización (título del último capítulo) aspira a liberar la psicología de las cadenas personalistas y a devolver su interpretación a los principios poéticos y a los dioses polimórficos. Podríamos decir que es un proyecto de animismo, de animar lo no humano, un proyecto que redimiría al ser humano de la importancia que se da a sí mismo. Esa suficiencia se manifiesta en todas las psicologías que conceden importancia al yo personal y consideran que su tarea consiste en estudiar a la persona y convertirla en el objeto de la terapia psicológica y en la fuente de la teoría psicológica.

Sin embargo, lo personal, tan deliberadamente omitido, impregna todas las páginas del libro, sus temas, sus estados de ánimo, su estructura y, en la selección de referencias, aquellos significativos *otros* que quiere tener como compañeros. ¿Cómo vamos a reprimir de verdad lo personal, si la psicología es siempre e inevita-

blemente una confesión? Cada texto revela las predilecciones de quien lo teje. A lo mejor miramos una alfombra y vemos sólo un dibujo impersonal de adornos florales y bordes obsesivamente repetidos, pero en todo el tejido se halla la voz singular que cantó los pequeños y polícromos nudos de lana que componen la perfección particular y los errores concretos de esa alfombra única. Al igual que la alfombra, el libro es un producto extremadamente idiosincrásico.

No se reprime nada; en realidad, no se puede reprimir nada. La idea de represión corresponde al colonialismo del siglo XIX, al industrialismo depredador y a la supremacía del hombre blanco, cuando la represión era ley de vida. El término pertenece a la política, no a la literatura, donde todo fluye libremente hacia la página. Por supuesto Freud consideraba la represión como su principal descubrimiento, sobre el cual se apoyaban incluso sus ideas acerca del inconsciente y de la teoría sexual de la libido. ¡Por Dios! Freud era un judío que vivió en Bohemia y en Viena durante el imperio de los Habsburgo: cómo no iba a toparse con la idea de *Verdrängung* o cómo no iba a ver en la represión un elemento fundamental de la existencia. Pero hoy en día, después del existencialismo y la fenomenología, después de la deconstrucción y de los últimos descubrimientos en el campo de la física, una mente posmoderna no puede entender la represión con la misma literalidad con que la entendían Freud y sus seguidores.

La ausencia literal de lo personal no significa que lo personal esté ausente; antes bien, está incluso más presente en el libro, al adivinarse en sus frases, que si se hubiera dispuesto como un apéndice autobiográfico o si se hubiera embutido en oraciones en las que el autor recuerda al lector con efusión sus propias «experiencias». La ausencia de autobiografía, el recelo hacia las fotos y notas biográficas en la solapa del libro, y la resistencia al empleo de la primera persona del singular no indican una represión de lo personal.

Si la presencia personal de un autor sólo se puede discernir cuando éste se declara en afirmaciones literales sobre «él mismo», es porque hemos dividido lo personal y lo impersonal a la manera cartesiana. Aquí un sujeto, ahí un objeto. El autor como agente personal subjetivo, el libro como objeto impersonal materializado. La exposición de la subjetividad del autor objetiva el libro como su producto, reprimiendo la personalidad de éste en favor de la de aquél. Al fin y al cabo, no es con la vida de Descartes con lo que seguimos enfrentándonos, porque Descartes está muerto; pero no así su *Método* ni sus *Meditaciones*. Ahí es donde vive. Para encontrar al autor, vayamos al libro. Si el autor está en alguna parte, está en el libro, *es* el libro; el libro es su persona enfundada en una sobrecubierta; ése es su verdadero retrato, no la fotografía de la solapa trasera.

Por tanto, los cuatro capítulos –presentados caótica e intensivamente en forma de arengas de entre sesenta y noventa minutos ante unos tres o cuatro centenares de atentos y comprensivos oyentes y críticos polemistas; presentados, digo, por el autor, que llevaba un traje europeo y lucía una presuntuosa barba de adolescente a sus cuarenta y cinco años, en Becton Hall, Davies Auditorium, Universidad de Yale, el 29 de febrero y el 3, 7 y 14 de marzo de 1972, en el marco de las Terry Lectures (véase nota 2), una serie de conferencias que se remonta a principios del siglo XX y en las que habían participado con anterioridad numerosos *illustri* y *luminosi* como John Dewey, C. G. Jung y Paul Ricœur– revelan a ca-

da momento la historia íntima y las inclinaciones personales del autor. Esta afirmación sobre los hechos personales que estás leyendo ahora es sólo otro género de revelación, no más revelador, por cierto, de lo personal que el propio libro, con toda su represión, sus disfraces retóricos y su «hermético» programa.

Este programa está suficientemente claro: devolver la perspectiva mítica a la psicología profunda reconociendo la afinidad intrínseca del alma con los dioses o, más bien, su amor a ellos. O, como habrían dicho los griegos, reafirmar la trágica relación que existe entre lo mortal y lo inmortal, ese conflicto del alma que está en la base de cualquier psicología que pretenda hablar de la psique. A esta relación intrínseca debemos atribuir, como hicieron los antiguos, los humanistas del Renacimiento y los románticos, el origen primordial de las patologías humanas (capítulo 2). Ése es el programa (escasamente hermético); pues, ¿de qué otro modo puede un autor ser más personal, más confesional, que exponiendo las profundidades de su pasión religiosa?

Este tipo de pasión religiosa resulta impersonal en una cultura en la que el personalismo reduce la pasión a «mis» emociones en el desarrollo interno de mi historia privada y de mi propio cuerpo, y la religión a «mis» creencias en un dios personal cuyo objetivo es mi salvación. Dado que una pasión religiosa definida en estos términos acaba siempre personalizada, el sentimiento que impregna la retórica de este libro habrá de parecer por fuerza disociado, cuando no reprimido. Surge entonces en la mente de la cultura la idea de la represión de lo personal: «Autor, no nos cuentas lo suficiente sobre ti mismo, sobre lo que piensas, sobre cómo llegaste a ser quien eres. ¿Cómo influyeron tus sentimientos y experiencias en tu pensamiento y en tus ideas? Muéstranos tu propio ser. Cuéntanos la verdad»: es decir, la historia personal, el relato literal y unidimensional de una ficción denominada «yo».

Puesto que no se cumplen los criterios culturales de confesión personalizada, el autor debe de estar reprimiendo; en tanto que la verdad es, más bien, que el libro entero da fe de la gozosa agonía del exhibicionismo, un insolente desfile de gratificante ostentación para asombrar y fascinar al público, así como para propiciar a los dioses, a quienes invocamos y ofrendamos las ideas, argumentos y referencias del libro, en calidad de aliados terrenos de sus poderes y de apoyo mortal a sus limitadas capacidades.

Inmortales, tal vez, pero, aun así, limitados. ¿No es eso lo que significan Dike y Temis (y también Moira, Aisa y Ananké)? Un perímetro que limita y una inhibición que obliga confinan a los poderes para que no puedan escapar de sus propias leyes. Fruncen el ceño ante la arrogancia, la grandiosidad y la presunción porque a ellos tampoco les está permitido rebasar sus limitaciones. Y la mayor limitación hay que situarla dentro de la tendencia más importante, ese enemigo tanto de los mortales como de los inmortales: el Titanismo, que anhela lo ilimitado y lo indefinible, y que está representado en las psicologías actuales por la noción ilimitada del yo.

Por tanto este libro no trata sobre el yo. Fracasa como manual de autoayuda, autoanálisis o desarrollo personal. Pues tratar sobre el yo no es tratar sobre los dioses. No es mi intención alentar el titanismo, una amenaza mucho mayor que el narcisismo, el cual se limita a presentarse como un chico guapo y pensativo que no puede compararse con la titánica grandiosidad del yo.

Si el lenguaje ha sido separado del objeto representado por su discurso (como afirma la filosofía contemporánea), y si un término

no alude a una cosa, entonces no hay referencias claras a identidades fijas. En ese caso, el término «yo» tampoco tiene un referente. No existe siquiera la tranquilidad que da la identidad personal. El «mí mismo» está fondeado en otra parte, flotando, y eso es lo que impide que el barco se hunda. Por consiguiente, si no hay un yo literal, no puede haber desarrollo personal o conocimiento de uno mismo (sólo desarrollo y conocimiento como tales), y toda revelación personal no aporta a la cultura más que aires de grandeza psicológicos.

Sin embargo, por el solo hecho de pronunciar la palabra, nos creemos orgullosamente que existe tal cosa, un yo, que trasciende cualquier limitación que le venga impuesta. Y de ese modo nunca puede estar verdaderamente «equivocado». El yo sólo puede definirse desde dentro de sí mismo según sus propias representaciones, entre las que destacan la verdad irrefutable de la experiencia personal y los presuntuosos sentimientos de importancia personal. Al hacer referencia únicamente a sí mismo, no conoce otro Dios más grande que él. Ahora bien, la mayoría de las escuelas psicológicas se toman todo esto al pie de la letra, de modo que detrás de la devoción de la psicología a lo personal no hay humanismo ni individualismo, sino más bien una literalidad del yo como Dios invisible e inexistente en el que se cree a ciegas. La fe ciega es fundamentalismo, engaño o literalidad; o todo ello junto. Tal vez podamos afirmar que no hay mayor literalidad en psicología que su idea del yo, una literalidad que convierte nuestro campo supuestamente investigador en una rama del fundamentalismo místico. Esto me lleva a pensar que la Divinidad omnipotente y omnisciente de nuestra cultura, que supuestamente reemplazó a los seres paganos del mito que se limitaban entre sí, no es otra que un Titán que ha regresado del Tártaro a un lugar demasiado elevado y, lo que es peor, completamente solo.

En la medida en que nuestro yo esté moldeado a imagen y semejanza de ese todopoderoso y omnisciente Creador, la Divinidad de nuestra cultura exigirá del yo creador un relato literal, histórico, desde el principio, cómo se gestó verdaderamente el libro, y otorgaremos a ese relato personal una importancia suprema. Cuéntanos una historia del Génesis, cómo llegaste a dar las conferencias y a escribir el libro. Pero, querido lector, una memoria personal mediante la cual un autor supuestamente confirma su identidad creadora –esa memoria la estás leyendo ahora– sólo sirve para exagerar lo personal, contribuyendo con ello a aumentar el titanismo de la cultura, su monomanía o monoteísmo del yo, y a hacer fracasar el objetivo más apasionado de este libro.

Que en el verano de 1971 yo hubiera dado la conferencia «El abandono del niño» y sintiese que no había sido entendida ni por mis colegas ni por el público; que la gran obra en la que estaba trabajando parecía encontrarse en un callejón sin salida; que mi matrimonio fuese cuesta abajo en dirección a lo que iba a convertirse en una mujer diferente; que de repente William Sloan Coffin llamase a Zurich desde New Haven invitándome a ir a Yale (acababa de leer mi libro *Insearch*); que yo respondiera diciendo que prefería un público formal a pequeños talleres; que él luego me brindase la oportunidad de dar las Terry Lectures; que yo no pudiera quedar libre hasta el año siguiente por estar inmerso en un libro sobre el Puer (una prolongada y todavía incompleta defensa de mis rasgos y conductas); que yo fuese a Casa Gabriella, cerca de Moscia, en el Ticino, y comenzase a preparar la conferencia «Patologización», y siguiera redactando esa conferencia en Florida, adonde

unos días antes de Yale había ido con Patricia Berry a fin de acumular fuerzas para las Terry; que la estimulante tensión de aquellas conferencias me dejase desconcertado en el campus, haciendo que me perdiese y que llegase con retraso a la cuarta de ellas, incapaz de encontrar de nuevo la sala; que la primera versión del libro fuese rechazada, requiriendo ayuda editorial y una completa reescritura; que Clayton Carlson, de Harper's, diseñara el formato tipográfico definitivo y ultimara el contrato; que todo tipo de vástagos brotasen de aquellos escritos entre 1973 y 1974, incluyendo el libro *Anima*; que sufriese mi primer encuentro desconcertante con feministas radicales y mi primer encuentro paralizador con interrogadores freudianos en los seminarios de Yale, y sin embargo hiciera nuevas y duraderas amistades como Edward S. Casey, quien entonces enseñaba filosofía allí: todo esto es supuestamente la historia, la experiencia personal, del autor del libro.

Pero ¿quién escribió el libro? Ésa es la pregunta correcta porque ése es el asunto o sujeto del libro: sujeto en cuanto tema y sujeto en cuanto persona. ¿Quién es el sujeto?

Ahora bien, la respuesta, que se desarrollará en el capítulo 3, páginas 247 y siguientes, difícilmente hará referencia a una persona biográfica. Por el contrario, esa discusión nos llevará a la conclusión de que el libro fue escrito mediante personificaciones, y es leído también por personificaciones; es decir, Lector, tú no eres exactamente «quien» crees ser. La primera personificación en este caso será el Autor como escribano, como fedatario sólo de su escritura. De este modo el libro se convierte en un ejemplo de personificación (capítulo 1). Con ello no quiero decir sólo libro tal como fue escrito por lo que queda más allá (no detrás o dentro) de «mí» en oraciones que no comienzan en primera persona del

singular, sino, lo que es más, libro como poder personificado que sigue adelante con su propia vida, su muerte, una animación arquetípica que sale al mundo con independencia del autor que se le atribuya, de su vida y de su muerte.

La propia palabra «autor» plantea también cuestiones como: ¿qué confiere al libro la autoridad suficiente para ser reimprimido de nuevo veinte años después de las conferencias? Y ¿qué autentifica lo que se afirma en sus páginas? Si este poder autónomo se localiza teóricamente en uno mismo *(auto)*, el «yo» oculto y reprimido con mi historia personal, entonces la teoría que requiere una reseña biográfica para comprender el libro más personalmente se desvanece por completo. En lo que se refiere a mi «viaje» a Yale, no confíen para nada en el libro que tienen entre las manos o en los ya veinte años de autoridad de sus ideas. La pujanza que tuvo al principio y que se ha ido incrementando desde entonces procede de otros poderes de los que mi testimonio no puede dar cuenta.

A la cuestión de la autoría sólo se puede dar respuesta imaginando la psicología como una religión (el último tema del libro, pág. 437) y el libro como un objeto totémico, como una estatuilla fetiche mantenida con vida por sus lectores, quienes, al cogerlo entre las manos y pasar sus páginas con atención y participación emocional, dan brillo a la estatuilla llamada «libro». Al igual que esa estatuilla, un libro da forma física a presencias invisibles, da a los ángeles, mediante palabras, una morada y un nombre. Que los lectores y los ángeles quieran quedarse un rato más.

James Hillman
Thompson, Connecticut
27 de julio de 1991

Para empezar...

Este libro trata de la creación de alma*. Es un intento de fundar una psicología del alma, un ensayo que pretende re-imaginar la psicología desde el punto de vista del alma. Este libro está por tanto anticuado y es radicalmente innovador porque se remonta a las nociones clásicas de alma y, al mismo tiempo, anticipa ideas que la psicología actual no ha comenzado siquiera a tener en cuenta. Puesto que el alma no puede entenderse sólo a través de la psicología, nuestro análisis abandona incluso el campo de la psicología tradicional y se adentra en los de la historia, la filosofía y la religión. Aunque este libro aspira a un nuevo tipo de pensamiento y sentimiento psicológico, sigue anclado en nuestra cultura psicológica; se nutre de la acumulación de conceptos de la tradición occidental, que se extiende desde los griegos hasta Freud y Jung, pasando por el Renacimiento y el Romanticismo.

La expresión *hacer alma* procede de los poetas románticos. Encontramos la idea en el *Vala* de William Blake, pero fue John Keats quien aclaró el concepto en una carta dirigida a su hermano: «Llama al mundo, si quieres, "el valle de la creación de alma".

* Se han empleado indistintamente las expresiones «creación de alma» y «hacer alma» como traducciones alternativas del término único *soul-making*.

Entonces sabrás para qué sirve el mundo...»[1]. Desde esta perspectiva la aventura humana consiste en vagar por el valle del mundo con el fin de hacer alma. Nuestra vida es psicológica, y el propósito de la vida es crear una psique con ella, encontrar conexiones entre la vida y el alma.

El concepto de hacer alma requiere mayor precisión, no obstante, cuando lo utiliza un psicólogo terapeuta que cuando lo emplea un poeta romántico, pues no basta con evocar el alma y cantar sus alabanzas. La labor de la psicología consiste en ofrecer una solución y encontrar un lugar para el alma dentro de su propio campo de estudio. Para ello necesitamos ideas psicológicas básicas. Los cuatro capítulos que siguen son un intento de exponer esas cuatro ideas necesarias para el proceso de hacer alma. Mientras trabajaba en el primer borrador de estos capítulos –que constituyeron las Dwight Harrington Terry Lectures de 1972 en la Universidad de Yale–[2], tenía colocada en la pared enfrente de mi escritorio la siguiente frase de Ortega y Gasset: «¿Para qué escribir, si no se da a esta operación, demasiado fácil, de empujar una pluma sobre un papel cierto riesgo tauromáquico y no nos acercamos a asuntos peligrosos, ágiles, bicornes?»[3].

El primero de estos asuntos bicornes es la propia alma; ¿cómo definirla, cómo describirla, cómo escribir siquiera acerca de ella? Los libros de psicología suelen evitar en gran medida este riesgo eludiendo el desafío por completo. Pero, dado que el «alma» es el tema dominante de toda mi obra, establezcamos unos límites antes de empezar.

Por *alma* quiero dar a entender, en primer lugar, una perspectiva más que una sustancia, una visión de las cosas más que una cosa en sí misma. Esta perspectiva es reflexiva: media entre los acon-

tecimientos y establece diferencias entre nosotros y todo lo que acontece. Entre nosotros y los acontecimientos, entre el autor y el hecho, hay un momento de reflexión: hacer alma consiste en reconocer esa tierra de nadie.

Es como si la conciencia descansase sobre un sustrato capaz de imaginar y de sostenerse a sí mismo –un espacio interior o persona más profunda o presencia continua–, que se limita a estar presente incluso cuando toda nuestra subjetividad, nuestro ego y nuestra conciencia son eclipsados. El alma aparece como un factor independiente de los acontecimientos en que estamos inmersos. Aunque no puedo identificar el alma con ninguna otra cosa, tampoco la puedo imaginar por sí sola, separada de las otras cosas, tal vez porque es como un reflejo en un espejo en movimiento, o porque es como la luna, que brilla con luz prestada. Pero es justo esta simple y paradójica variable la que produce en uno la sensación de tener o ser un alma[3a]. Por muy intangible e indefinible que sea, el alma tiene una importancia fundamental en la jerarquía de los valores humanos, y es a menudo identificada con el principio de la vida e incluso de la divinidad.

En otro intento de explicar la idea de alma, sugerí que la palabra en cuestión hace referencia a ese factor desconocido que posibilita el significado, convierte acontecimientos en experiencias, se comunica a través del amor y tiene inquietud religiosa. Hace algunos años propuse esos cuatro elementos[4]; comencé a emplear el término libremente, a menudo de manera intercambiable con «psique» (del griego) y «ánima» (del latín). Ahora añado tres modificaciones necesarias. En primer lugar, «alma» hace referencia a la transformación, por *ahondamiento,* de los acontecimientos en experiencias; en segundo lugar, la significación que el alma hace po-

sible, tanto en lo que atañe al amor como en la inquietud religiosa, procede de su especial *relación con la muerte.* Y en tercer lugar, por «alma» quiero dar a entender las posibilidades de imaginación presentes en nuestra naturaleza, la experiencia a través de la especulación reflexiva, el sueño, la imagen y la *fantasía,* esa modalidad que reconoce toda realidad como primordialmente simbólica o metafórica.

En los capítulos siguientes saldrán a la luz otras implicaciones del alma más concretas, que quizá puedan leerse como un encuentro prolongado con el concepto y como un intento de descubrir y vivificar el alma por medio de mi escritura y tu lectura.

Este primer asunto bicorne da paso a otro igualmente difícil. ¿Qué es la fantasía? En este aspecto sigo a Jung muy de cerca. Él consideraba que las imágenes de la fantasía que recorren nuestros sueños diurnos y nocturnos, y que están presentes de manera inconsciente en toda nuestra conciencia, son los datos primordiales de la psique. Todo lo que sabemos, sentimos y decimos está basado en la fantasía, es decir, procede de imágenes psíquicas. Éstas no son simplemente pecios de la memoria, reproducciones de percepciones, restos reordenados de los datos que hemos ido acumulando a lo largo de nuestras vidas.

Más bien, siguiendo a Jung, empleo la expresión «imagen de la fantasía» en el sentido poético[5], y considero que las imágenes son los datos básicos de la vida psíquica, que se generan de manera espontánea, que son imaginativas y completas, y que se organizan en modelos arquetípicos. Las imágenes de la fantasía son a la vez la materia prima y el producto acabado de la psique, y constituyen una privilegiada vía de acceso al conocimiento del alma. No hay nada más primario. Cada una de las nociones en nuestra mente,

cada percepción del mundo y cada sensación íntima debe atravesar nuestra organización psíquica para poder llegar a «ocurrir». Para ocurrir como acontecimiento psíquico, cada sentimiento u observación debe formar primero una imagen de la fantasía.

Mi trabajo se encamina hacia una psicología del alma basada en una psicología de la imagen. Estoy sugiriendo una *base poética de la mente* y una psicología que no arranca de la fisiología del cerebro, ni de la estructura del lenguaje, ni de la organización de la sociedad, ni del análisis de la conducta, sino de los procesos de la imaginación.

Al invocar a Jung en el punto de partida, estoy reconociendo la importantísima deuda que la psicología de los arquetipos ha contraído con él. Jung es el antecesor inmediato en una larga línea que se remonta desde Freud, Dilthey, Coleridge, Schelling, Vico, Ficino, Plotino y Platón hasta Heráclito, y con más ramificaciones que aún quedan por rastrear. Heráclito se sitúa cerca de las raíces de este ancestral árbol del pensamiento porque fue el primero que entendió la psique como principio arquetípico fundamental, imaginó el alma en términos de flujo y habló de su profundidad inconmensurable.

«Psicología profunda», el moderno campo que se ocupa de los niveles inconscientes de la psique –es decir, de los significados más profundos del alma–, no es en realidad una expresión moderna. La «profundidad» refleja un significado, devolviéndonos el eco de uno de los primeros filósofos de la Antigüedad. Toda la psicología profunda se resume en este fragmento de Heráclito: «No descubrirías los límites del alma *(psyché)* aunque recorrieses todos los caminos; tal es la profundidad *(bathoun)* de su significado *(lógos)*»[6]. Desde que Heráclito combinó alma y profundidad en una fórmula,

la dimensión del alma es la profundidad (no la anchura o la altura) y nuestro viaje anímico se dirige hacia abajo.

La obra de Jung, al igual que su vida, se enmarca en esta gran tradición de psicología imaginativa. De la misma forma que Jung nos muestra una manera de entrar en ese tipo de psicología, este libro nos muestra una manera de entrar en Jung (y de salir de Jung, especialmente de su teología). Pues quedarse sólo con este pensador es ser un junguiano, y eso, como él mismo dijo, sólo es posible para Jung. Esencial para hacer alma es hacer psicología, modelar los conceptos y las imágenes que expresan las necesidades del alma a medida que brotan en cada uno de nosotros.

Del mismo modo que mi alma, mi constitución psicológica, es diferente de la de Freud y de la de Jung, mi psicología será también diferente de la suya. Cada psicología es una confesión, y el valor de una psicología para otra persona no reside en los lugares en los que puede identificarse con ella porque satisface sus necesidades psíquicas, sino allí donde es incitada a elaborar su propia psicología como respuesta. Freud y Jung son maestros de la psicología, pero no debemos seguirlos para hacernos freudianos y junguianos, sino para hacernos psicólogos. La psicología se concibe aquí como una actividad necesaria para la psique, que construye vasijas y las rompe con el fin de ahondar en la experiencia e intensificarla.

Esta insistencia en la profundidad y la intensidad implica otra perspectiva fundamental de este libro. Yo entiendo toda psicología como psicología profunda. Habitualmente la psicología profunda o terapéutica ocupa sólo un lugar marginal en el terreno académico. El fondo es reivindicado por otros: psicólogos sociales, conductistas, desarrollistas. Pero comenzar por el alma significa que la psicología se sumerge de inmediato en las profundidades y tiene

implicaciones terapéuticas. La pregunta clave es: ¿qué consecuencias tiene para el alma este estudio u observación? Allí donde hay una conexión con el alma, hay psicología; donde no la hay, lo que tiene lugar debería recibir el nombre de estadística, antropología física, periodismo cultural o cría de animales.

«Terapia» es una palabra fuerte, que nos recuerda el sufrimiento de la enfermedad y lo que hemos de pasar para curarla. Este libro lleva la terapia a las peculiaridades sintomáticas de cada individuo, a la conciencia de sus complejos. La terapia, o el análisis, no es sólo algo que los analistas hacen a los pacientes; es un proceso que se desarrolla de manera intermitente en nuestra búsqueda individual de alma, en los intentos de comprender nuestras complejidades, en las críticas que nos hacemos y en los consejos y ánimos que nos damos. Estamos haciendo terapia todo el tiempo en la medida en que nos comprometemos a hacer alma. La idea aquí es que si todos y cada uno de nosotros somos pacientes psicológicos, todos y cada uno de nosotros somos también psicoterapeutas. El análisis continúa en la imaginación del alma y no sólo en la consulta del médico. Es este sentido de terapia interna el que te pido que tengas en cuenta a medida que avanzamos.

Otra palabra que necesitamos introducir es «arquetipo». La dificultad para explicar qué son los arquetipos sugiere que hay algo que les es específico. Es decir, tienden a ser metáforas antes que cosas. Nos sentimos menos capaces de decir lo que es un arquetipo literalmente, y más inclinados a describirlos en imágenes. No podemos tocar uno, o señalarlo, por lo que optamos por hablar de aquello a lo que se asemeja. Los arquetipos nos arrojan a un estilo imaginativo de discurso. De hecho, Jung –que reintrodujo la antigua idea de arquetipo en la psicología moderna– los describe

precisamente como metáforas e insiste en su indefinibilidad[7]. La adopción de una perspectiva arquetípica en psicología nos lleva, por tanto, a concebir la naturaleza y la estructura básica del alma de una manera imaginativa y a abordar las cuestiones básicas de la psicología por medio, ante todo, de la imaginación.

Imaginemos pues los arquetipos como los *esquemas más profundos del funcionamiento psíquico*: las raíces del alma que condicionan nuestra visión de nosotros mismos y del mundo. Son las imágenes axiomáticas y evidentes a las que siempre regresa nuestra vida psíquica y nuestras teorías sobre ella. Son similares a otros principios axiomáticos, los modelos o paradigmas, que encontramos en otros campos. Pues «materia», «Dios», «energía», «vida», «salud», «sociedad», «arte» son también metáforas fundamentales, tal vez arquetipos en sí mismos, que mantienen unidos mundos enteros, y que, sin embargo, nunca podemos señalar, explicar o siquiera delimitar adecuadamente.

Cualquier forma de hablar de los arquetipos es siempre una traducción de una metáfora a otra. Incluso las escuetas definiciones funcionales del lenguaje de la ciencia o de la lógica no son menos metafóricas que una imagen que presente los arquetipos como ideas básicas, órganos físicos, figuras míticas, estilos típicos de existencia o fantasías dominantes que gobiernan la conciencia. Hay muchas más metáforas para describirlos: posibilidades inmateriales de estructura, como invisibles cristales en solución o formas latentes en plantas que brotan súbitamente bajo determinadas condiciones; modelos de conducta instintiva como los que guían a los animales por sendas inmutables; los géneros y lugares de la literatura; los prototipos recurrentes de la historia; los síndromes básicos en psiquiatría; los modelos paradigmáticos de pensamiento en

la ciencia; las figuras universales, los rituales y las relaciones de parentesco en antropología.

Pero hay una cosa absolutamente esencial para la noción de arquetipo: su efecto posesivo emocional, su deslumbramiento de la conciencia, que le impide ver su propia actitud. Al crear un universo que tiende a dominar todo lo que hacemos, vemos y decimos en el ámbito de su cosmos, un arquetipo es más comparable con un dios. Y los dioses, dicen a veces las religiones, son menos accesibles a los sentidos y al intelecto que a la visión imaginativa y a la emoción del alma.

La perspectiva arquetípica tiene la ventaja de organizar en grupos o constelaciones una multitud de hechos pertenecientes a diversas áreas de la vida. El arquetipo del héroe, por ejemplo, aparece primero en la *conducta*, la compulsión a actuar, la exploración exterior, la respuesta a los retos..., conquistar, dominar, extenderse. Aparece después en las *imágenes* de Hércules, Aquiles o Sansón (o sus equivalentes cinematográficos), ejecutando sus hazañas correspondientes; y en tercer lugar aparece en un estilo de *conciencia*, en sentimientos de independencia, fuerza y éxito, en ideas de acción decisiva, de enfrentamiento, de planificación, de virtud, de dominio (sobre la animalidad), y en psicopatologías que giran en torno a la batalla, la masculinidad abrumadora o el pensamiento unilateral.

Este ejemplo cojea, naturalmente, porque el arquetipo del héroe no aparece tanto en un índice temático como en el mantenimiento de una *actitud* heroica ante todos los acontecimientos, una actitud ahora tan habitual que hemos dado en llamarla el «ego», olvidándonos de que se trata de otro estilo de arquetipo. Hablaremos mucho más sobre, y contra, el ego heroico en las páginas si-

guientes. Pero nuestro objetivo a lo largo del libro es evitarlo por completo, a él y a su psicología. Por tanto es éste un libro de psicología que no hace mención del esfuerzo conativo, de la motivación o el aprendizaje, del libre albedrío o la elección.

El ejemplo del héroe sirve, no obstante, para mostrar el aspecto *colectivo* de cualquier arquetipo. En primer lugar, por medio de él podemos reunir hechos personales dispersos y descubrir en ellos un sentido y una profundidad que van más allá de nuestros hábitos y manías individuales. En segundo lugar, la perspectiva arquetípica nos muestra una conexión entre lo que sucede en cualquier alma individual y lo que sucede en todas las personas de todos los lugares y de todas las épocas. Hace posible el entendimiento psicológico en el plano colectivo. «Arquetípico», dicho de otro modo, significa básicamente «humano».

Habrás notado que estamos hablando de los arquetipos en plural. Partimos de la premisa de que hay muchos puntos de vista válidos con respecto a cualquier hecho psicológico, y que esos puntos de vista tienen una base arquetípica. Nuestra psicología es, para empezar, politeísta, menos por una cuestión de confesión religiosa que por necesidad psicológica. La multitud de facetas de la naturaleza humana, la diversidad de puntos de vista incluso en un solo individuo, requiere el espectro más amplio posible de estructuras básicas. Si una psicología quiere representar fielmente la diversidad real del alma, no puede dar por sentada desde el principio, insistiendo en ella con prejuicio monoteísta, la unidad de la personalidad. La idea de unidad sólo es, al fin y al cabo, una de las muchas perspectivas arquetípicas.

Este libro se separa de la tendencia monoteísta que ha dominado nuestro habitual pensamiento psicológico; vamos en busca

de nuevas estructuras y de mitos más amplios. Nuestras confusiones internas son una riqueza latente. Requieren unos antecedentes claros para poder ser valoradas adecuadamente. Con frecuencia calificamos las imágenes y experiencias de erróneas, frágiles, enfermizas o alocadas, simplemente porque no hemos descubierto su sentido arquetípico. Dado que nuestras mentes han sido predispuestas monoteísticamente, nos olvidamos de ver las cosas a través de otros colores del espectro pluralista. El politeísmo, que muchos consideran una herejía, implica un relativismo radical; es otro asunto bicorne cuyo aliento notaremos en el cogote a lo largo del libro.

Por otra parte, la estructura de esta obra requiere una explicación. Las cuatro divisiones representan las cuatro conferencias originales y reproducen sus títulos, sus temas y su movimiento principal. Cada una aborda un área tradicional: mitología, psiquiatría, filosofía y humanidades. (La religión y la psicología están presentes todo el tiempo, como corresponde a un libro sobre el alma.)

Pero esta división no es rígida, pues el enfoque psicológico de estos campos no reconoce las antiguas fronteras. Por ejemplo: hay frecuentes referencias a la historia (de la psiquiatría, de las ideas y de períodos específicos de nuestra cultura). La historia recorre todo el libro, de la misma manera que recorre toda nuestra vida. Aun respetando el trabajo de los historiadores, no interpretamos sus crónicas de la misma manera que ellos. La historia tiene la función psicológica de proporcionar una especie de mito genealógico que nos cuenta cómo empezó todo y cómo continuó después. Tomadas psicológicamente, las figuras de la historia son los progenitores, los ancestros culturales, de las ideas de nuestra mente. En parte recurrimos a la historia, ese depósito de la memoria cultural,

como ejercicio terapéutico. Buscamos los mitos en los hechos, los modelos arquetípicos que pueden ampliar e intensificar nuestras conexiones internas, ofreciendo a nuestras burdas experiencias un lecho de cultura. A diferencia de los historiadores, nosotros utilizamos los libros y colocamos notas sin aferrarnos a las «fuentes primarias»: el método psicológico presentado en el capítulo 3 nos obliga a utilizar todos los materiales como fuentes primarias.

Un segundo ejemplo de nuestra ruptura con las fronteras tradicionales es la psiquiatría. Pues la psicopatología no pertenece a un campo de especialistas. Es algo que sufrimos en nuestra experiencia y una perspectiva que adoptamos con relación a ciertos tipos de experiencias, para que también ella pueda abrirse a una nueva interpretación psicológica. Éste es el tema principal del capítulo 2.

El movimiento del libro es episódico y circular; no tiene un principio ni un final bien definidos. No se mueve en línea recta desde el principio hasta el final porque no está escrito como un argumento que tiende hacia una conclusión. La psicología politeísta tiene muchas cosas que decir y más de una manera de decirlas, y sus numerosos ángulos se perciben mejor si no se los encasilla rígidamente.

El objetivo de estos capítulos es abrir de nuevo los interrogantes del alma y abrir el alma a nuevos interrogantes. Quiero arrojar luz sobre aspectos oscuros, pero no el tipo de luz que pone fin a la búsqueda. A medida que preparan el trabajo preliminar de una psicología de los arquetipos, estos capítulos demuestran también cómo hay que trabajar este nuevo campo. Cuando hago hincapié en que el libro no es el desarrollo uniforme de un solo tema hasta llegar a un punto final, estoy de acuerdo con la experiencia psicológica básica: que el alma habla incesantemente sobre sí misma mediante motivos recurrentes y variaciones siempre distintas, como la música; que esta alma es inconmensurablemente profunda y sólo puede iluminarse con ideas, fogonazos en una vasta caverna de incomprensión; y que en el reino del alma el ego es una cosa insignificante.

Y de este modo exploraremos ampliamente y de manera polémica. La lucha *(pólemos)*, como dijo Heráclito, es el padre de todas las cosas. Espero que estas páginas evoquen el anhelo del alma de una psicología profunda del entendimiento, pero creo que para obtener esa luz debemos herir el pedernal con el eslabón y provocar molestas chispas.

El porqué de la necesidad de emprender tan largo viaje y aceptar tantos desafíos irá aclarándose, eso espero, a medida que avancemos en la lectura. La psicología no tiene límites cuando es fiel al alma ilimitada que imaginó Heráclito. Pero, aunque revisar la psicología significa que uno debe recorrer vastos territorios, no me he ido al Este, ni me he vuelto primitivo o animal, ni he viajado al futuro o emprendido mi propio viaje interior. Este libro tiene los límites geográficos, históricos y religiosos de la tradición occidental, que aflora aquí y ahora en las asombrosas cuestiones del alma actual. Sobre estas cuestiones del alma occidental contemporánea intento hablar con toda la pasión y la imaginación que los *daimones* me conceden. *Serio ludere.*

Es más que una deuda lo que tengo con Cynthia Owen Philip. Ella revisó el libro, lo pensó conmigo a grandes rasgos y en detalles concretos, e hizo posible esta versión final de mis atropelladas conferencias. James Fitzsimmons tuvo la generosidad de encontrar

espacio en las páginas de su *Art International* (Lugano), en 1973, para los capítulos 2 y 3. Edward Casey, de Yale, y David Miller, de Syracuse, me animaron cuando lo necesité; Adam Diment aportó valiosas sugerencias; y Annabel Learned pulió la última versión mecanografiada, todavía repleta de mis pertinaces errores. Lyn Cowan y Cornelia Schroeder elaboraron el índice, condensando el mayor número posible de entradas en el espacio disponible.

James Hillman
Casa Gabriella, Moscia, Suiza
29 de mayo de 1974

Re-imaginar la psicología

Uno / Personificar o imaginar cosas

Muchas son las formas de daemonia...
Eurípides

Presentación de este capítulo

En este libro usaré con frecuencia «psique» o «alma» como sujeto de la oración, haciendo afirmaciones tales como «la psique sostiene, ansía, necesita», «el alma ve», «la psique reflexiona sobre sí misma». Hablar de este modo tiene implicaciones que van más allá de las meramente retóricas, puesto que darle subjetividad e intencionalidad a un nombre significa algo más que adentrarse en un tipo especial de juego lingüístico: significa que entramos realmente en otra dimensión psicológica. El nombre adquiere conciencia, se personifica.

Personificar siempre ha sido fundamental para la imaginación religiosa y poética, y hoy es fundamental para la experiencia –y para el análisis de la experiencia– de la psicología de los arquetipos. Pero no podremos siquiera comenzar a entender por qué la *personificación* es crucial para la experiencia religiosa y psicológica, o incluso emplear libremente el término, hasta que hayamos iluminado parte de las sombras que nuestra moderna visión del mundo proyecta sobre ella.

Esta interpretación limita la idea de subjetividad a los seres humanos. Sólo a ellos se les permite ser sujetos, agentes y autores, te-

ner conciencia y alma. Esta visión del mundo se basa esencialmente en la idea cristiana de la persona como verdadero centro de lo divino y única poseedora de alma. La insistencia cristiana en las personas vivas significa también que la psique está demasiado estrechamente ligada al ego. La psicología de Descartes resulta también esencial para esta visión moderna de las personas, al imaginar un universo dividido entre sujetos vivos y objetos muertos. No hay lugar para nada intermedio, ambiguo y metafórico.

Ésta es una perspectiva restrictiva que nos ha llevado a creer que todas aquellas entidades distintas de los seres humanos, pero con cualidades subjetivas interiores, son simplemente objetos «antropomórficos» o «personificados», y no verdaderas personas en el sentido habitual de la palabra. Si encontramos personas que no residen en un cuerpo humano vivo, llegamos a la conclusión de que esas personas han sido trasladadas del «interior» al «exterior». Creemos que les hemos transferido inconscientemente nuestras experiencias: son, pues, meramente ficticias o imaginarias. Las hemos creado de la misma manera que las personas de nuestros sueños son creadas supuestamente a partir de las experiencias de nuestro ego. No creemos que las personas imaginarias puedan *ser tal como se muestran*, es decir, como sujetos psicológicos válidos con voluntad y sentimientos como los nuestros pero no equiparables a los nuestros. Esa forma de pensar, decimos, es válida sólo para los pueblos primitivos animistas, o para los niños o los locos.

Por otra parte, esta interpretación implica que cada cuerpo individual sólo puede contener una persona psíquica: de la misma manera que tenemos un solo cuerpo, somos una sola alma. El hecho de hallar otras personas dentro de uno mismo, de estar dividido en varias almas, en una serie de múltiples personalidades –aunque esta idea haya sido defendida a menudo incluso en nuestra cultura occidental–, es una «aberración» denominada «pensamiento personificado». Aquellas personas distintas de mi egosubjetividad que aparecen en el mundo o en mí mismo son llamadas personificaciones: su vitalidad tiene que resultar de la mía; su animación ha de proceder de mi aliento.

La psicoterapia se afana en conseguir que esas personas «desplazadas» regresen del mundo exterior o del interior del inconsciente al lugar que los psicoterapeutas consideran que les corresponde: el ser humano consciente y asentado en el ego. De este modo se ha suprimido la diversificación de la personalidad, así como su diferenciación y vivificación. La «integración de la personalidad» se ha convertido en la tarea moral de los psicoterapeutas. Al igual que la tradición cristiana y la filosofía cartesiana, la psicoterapia también ha declarado la guerra a las personificaciones. De hecho, los psicólogos en general reniegan de la personificación, considerándola un modo defensivo de percepción, una proyección, una «falacia patética», una regresión a modos de adaptación engañosos, alucinatorios o ilusorios. En el mejor de los casos, los psicólogos consideran la personificación como una extravagante figura retórica, como un juego, o como un instrumento terapéutico mediante el cual el ego puede aprender algo acerca de sus temores y sus deseos.

La psicología, cuyo propio nombre procede de «alma» *(psyché)*, ha impedido la aparición del alma en cualquier lugar que no cuente con la aprobación de esta nueva visión del mundo. De la misma manera que la ciencia y la metafísica modernas han prohibido la subjetividad de la almas en el mundo físico de los hechos

materiales, la psicología ha negado la autonomía y la diversidad de las almas al mundo interior de los hechos psicológicos. Las intenciones, conductas, voces o sentimientos que yo no puedo controlar con mi voluntad o conectar con mi razón son extraños, negativos, psicopatológicos. Toda mi subjetividad y toda mi interioridad deben ser literalmente *mías*, es decir, propiedad de mi personalidad consciente. En el mejor de los casos *tenemos* almas; pero nadie dice que *seamos* almas. La psicología no emplea siquiera la palabra «alma»: para hacer referencia a la persona se utilizan los términos «yo» o «ego». Tanto el mundo de allá fuera como el de aquí dentro han sufrido el mismo proceso de despersonificación. Nos han des-almado a todos.

Nos separaremos, por supuesto, lo antes posible de este camino tan trillado. Al explorar la selva animista en consonancia con sus propias ideas, al escuchar con atención, y desprovistos de las herramientas interpretativas de la psicología moderna, lo que las numerosas voces autónomas nos dicen, probablemente perderemos el contacto con el grupo principal. Pero en esta expedición nos adentraremos en el reino interior del animismo. Pues vamos en busca del *anima*, del alma. Desde el principio asumimos que la íntima relación existente entre el ánima –el alma– y el mundo personificado del animismo es más que verbal, y que personificar es una manera de hacer alma. Es decir, asumimos que hacer alma depende de la capacidad para personificar, que a su vez depende del ánima. El ánima como término, como función y como figura recibirá un desarrollo más amplio a medida que vayamos penetrando en sus dominios.

Al desechar los argumentos habituales en contra de la personificación, esperamos encontrar una nueva forma o perfeccionar

una ya existente (a) de revitalizar nuestras relaciones con el mundo que nos rodea, (b) de conocer nuestra fragmentación individual, nuestros múltiples espacios y múltiples voces, y (c) de fomentar la imaginación para descubrir sus aspectos brillantes. Nuestro deseo es *salvar los fenómenos de la psique imaginal**. Y para ello debemos liberar la psique de los prejuicios de la psicología moderna, permitiendo que aquélla se perciba a sí misma –sus relaciones, sus realidades, sus patologías– radicalmente apartada de la nueva perspectiva psicológica.

El concepto moderno de nosotros mismos y del mundo ha embotado nuestra imaginación, fijando definitivamente nuestra interpretación de la personalidad (psicología), de la locura (psicopatología), de los objetos y la materia (ciencia), del cosmos (metafísica) y de la naturaleza de lo divino (teología). Por otra parte, ha consolidado los métodos empleados en todos estos campos de forma que constituyan un frente unificado contra el alma. Algunas personas desesperadas han acudido a la brujería, la magia y el ocultismo, a las drogas y la locura, a cualquier cosa que reavive la imaginación para encontrar un mundo dotado de alma. Pero estas reacciones no bastan. Lo que se necesita es una re-visión, un

* El término *imaginal* adquiere una importancia capital en la obra del islamólogo Henry Corbin, que se valió de este término con el propósito de evitar cualquier confusión con lo meramente *imaginario* y poder devolver a la imaginación su legítimo valor noético, esto es, restituirle «su función de verdadero órgano de conocimiento, capaz de "crear" *ser*». En otras palabras, Corbin le reconocía a la imaginación una función *productiva*, y no sólo la estrictamente *reproductiva* a la que había sido confinada por la filosofía dominante en Occidente desde Platón hasta nuestros días.

cambio drástico de perspectiva para salir del atolladero sin alma que llamamos conciencia moderna.

Comencemos, pues. En primer lugar debemos retroceder en la historia del acoso a la personificación para poder apreciar con claridad su poderosa influencia en nuestras mentes.

Una breve historia de la despersonificación

Los puntos de vista cristiano y cartesiano contra la personificación confluyen en Marin Mersenne (8 de septiembre de 1588-1 de septiembre de 1648). Corresponsal, amigo o enemigo de Descartes, Galileo, Pascal, Fludd, Torricelli, Richelieu, Hobbes, Grotius, Huygens y otros contemporáneos de relieve, Mersenne fue una figura central de su tiempo[8]. Mersenne combatió vigorosamente una visión animista y personificada de la naturaleza. Bautizado el mismo día de su nacimiento, educado por los jesuitas en La Flèche (ocho años antes que Descartes), miembro de la orden de los mínimos franciscanos, vegetariano que no comía carne, leche ni huevos, Mersenne se unió a la guerra santa que venía gestándose desde Constantino: la batalla para defender la psicología cristiana frente a la de la Antigüedad politeísta. Mersenne personifica un estilo de conciencia que está presente en cualquiera de nosotros cuando nos volvemos contra las personas imaginarias en nombre de la razón, la ciencia o la fe.

Los antecedentes de la obra de Mersenne hay que buscarlos en el pensamiento renacentista del siglo XV, que había florecido en parte gracias a las imágenes resucitadas de los poderes personificados[9]. La astrología, la alquimia y la medicina; las alegorías de la pintura y la poesía, la literatura latina y el hermetismo griego; el orfismo y el neoplatonismo..., todo ello mostraba un mundo personificado de la naturaleza y de la psique. Mientras que los siglos anteriores habían confinado generalmente su ejército de imágenes personificadas a las Sagradas Escrituras, a los santos y a los vicios y virtudes, la imaginería renacentista volvió a la tradición denominada «clásica», que también quiere decir pagana y politeísta. El animismo renacentista condujo al pluralismo, que ponía en peligro la armonía universal cristiana. Pues, cuando el alma interior y el mundo exterior se reflejan mutuamente como almas y sustancias animadas, y cuando las imágenes de estas almas y sustancias son paganas, las figuras familiares del cristianismo se reducen a un solo conjunto relativo entre muchas alternativas.

Entre 1619 y 1648, con febril actividad y esfuerzo agotador, Mersenne declaró su particular guerra de los treinta años al amenazador incremento de las huestes del paganismo. Vestido de negro hasta los tobillos e instalado en su celda monacal cerca de la Place Royale, en París, aunque viajando también para participar en charlas y reuniones, Mersenne se convirtió en el arácnido centro del mundo culto europeo, atacando continuamente el Renacimiento «mágico» primitivo –especialmente la alquimia–, a fin de promover el Renacimiento «mecánico» tardío[10]. Sus escritos, excepto en los campos de la música y las matemáticas, no aportaron demasiadas cosas nuevas; su importancia reside más bien en la agudeza con la que advirtió el peligro intelectual que suponía el animismo para la cristiandad y en el ardor con el que fomentó cualquier trabajo científico que pudiera afrontar ese peligro racionalmente[11].

Es precisamente el modo *literal* de su mente lo que convierte a Mersenne en un personaje trascendental tanto para la religión co-

mo para la ciencia. Defiende de manera inflexible el conocimiento concreto de los hechos. Al igual que Bacon, prefería la experiencia empírica contemporánea a las opiniones de los antiguos. Puesto que creía que los hechos por sí solos podían disipar el escepticismo en la religión y la magia en la ciencia, interpretó afirmaciones metafóricas en su sentido más literal, preguntando «científicamente», por ejemplo: «¿Cuánto mide la escalera de Jacob?». También transformó la cuestión mística de la Unidad y Trinidad de Dios en un problema científico que podía resolverse por medio de un espejo parabólico que redujera a un solo punto múltiples imágenes visibles. Se entregó incluso personalmente a la causa científica, dando instrucciones para que, a su muerte, diseccionaran su cadáver a fin de averiguar la causa del fallecimiento[12].

En el mundo del siglo XVII no había espacio para una población imaginal. Esa población fue condenada al demonismo, que alcanzó entonces su apogeo como contrapartida contemporánea de la nueva ciencia de Mersenne. El alma se reservó para las personas de Cristo y para aquellos bautizados en su nombre; todo lo demás fue desalojado del Ser o se quedó girando en torno a una órbita mecánica. Los animales carecían de psique[13], y los niños, aun habiendo sido bautizados, no tenían la plena realidad de las almas[14]. Tanto la ciencia moderna tal como se estaba formando entonces como el cristianismo moderno tal como se estaba reformando requerían una purga de subjetividad en todas partes y en todas las cosas, salvo en el lugar autorizado de las personas: el adulto cristiano racional. Cualquier otro tipo de experiencia era herejía y brujería.

El propio Mersenne es una personificación de esa figura en nuestra historia occidental colectiva y en cada uno de los que defendemos la razón en detrimento de la imaginación. Es la voz de Mersenne lo que oímos cuando preguntamos por los hechos, cuando las almas deben estar alojadas en cuerpos literales, y cuando reducimos las imágenes y las metáforas de la psique a dogmas por una parte o a cuantificaciones científicas por otra. Suya es la posición que no permite un tercer espacio entre la teología y la ciencia, un espacio para la psique.

Si Mersenne representa el ataque a la realidad de la imagen, otra fuerza intelectual ha estado atacando la realidad de la palabra. Esa fuerza es el nominalismo, que también ha contribuido a despersonalizar nuestra existencia. El nominalismo vacía las grandes palabras; los nominalistas consideran que las leyes universales y los prototipos generales no son más que nombres *(nomina)*. Las palabras carecen de una sustancia inherente propia. Desde el siglo XIV (o desde el XI si nos remontamos a Roscelino) hasta Wittgenstein y sus herederos contemporáneos, se ha acelerado el ocaso de las ideas amplias, abstractas y polivalentes en favor de los nombres concretos, particulares y de un solo significado. La palabra ha pasado de tener un poder propio a ser un instrumento en manos de unos especialistas llamados filósofos. C. S. Pierce dice que hemos sufrido «un maremoto nominalista». Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Leibniz, Kant y Hegel, «todas las sectas de la filosofía moderna han sido nominalistas»[15].

Esta gran ola, que es nuestra mayor tradición occidental de pensamiento, devastó la psique al insistir en que las grandes palabras eran etiquetas puestas por la mente y que sólo tenían una realidad subjetiva. Las palabras no concretas y sin referentes que pudieran ser señalados podían ser modeladas por sus usuarios para significar cualquier cosa. Lo invisible, los principios, lo general y

los poderes universales –como la Verdad, el Terror, el Tiempo– no eran más que simples nombres, definibles de acuerdo con las operaciones a las que los sometiésemos y que sólo tenían sentido en el ámbito de los juegos de palabras mentales. No tenían sustancia, decía el nominalismo; no eran reales. De este modo el alma llegó a desconfiar de su discurso basado en realidades espirituales e imaginales. Tales realidades eran, según el nominalismo, sólo secundarias, abstraídas o inferidas de ejemplos específicos del mundo perceptible concreto. Una posición contraria, derivada principalmente de Platón, se aferraba a la realidad de estas grandes palabras y recibió el nombre de realismo. Pero con el paso del tiempo el nominalismo llegó incluso a renombrar el realismo, de modo que hoy un «realista» es alguien que señala con el dedo los hechos, independientemente de las ideas que existan acerca de ellos, y mira con recelo las palabras universales con mayúsculas.

Al no conceder a lo invisible y a los poderes universales una realidad equivalente a la de los detalles concretos –equivalente incluso a la experiencia de los mismos (pues Verdad, Terror y Tiempo pueden producir en el alma el mismo impacto que mesa, diente o té)–, el nominalismo despojó a las grandes palabras de su cordura. El hombre corriente con sentido común y las manos llenas de hechos es un nominalista, y su visión de la realidad ha prevalecido. Por consiguiente, se supone que sólo los locos ven las ficciones de la mente como algo real, y el contenido de la locura ha sido definido en parte por los objetos que el nominalismo ha rechazado.

Aunque el Renacimiento había liberado la locura de sus constreñimientos medievales, el siglo XVII, el siglo de Descartes y Mersenne, de la ciencia nominalista y la teología, encerró la locura otra vez en nuevas e inmensas casas de confinamiento. La psiquiatría,

cuya historia ha sido escrita principalmente por positivistas progresistas, alabó este avance como si se tratase de una visión tolerante y caritativa de la demencia. Pero si establecemos un paralelismo entre los avances realizados en el terreno de la razón (ciencia, filosofía y teología) y la creación de instalaciones para encarcelar la irracionalidad[16], veremos que la batalla entre nominalismo y realismo, entre hecho y ficción o entre *razón e imaginación*, estaba siendo entablada desde el siglo XVII como una lucha entre profesiones nominalistas (derecho, medicina, teología) y pacientes realistas. Uno de estos pacientes, John Perceval (que ha salido del anonimato de la locura gracias a la obra de Gregory Bateson)[17], durante su reclusión entre 1831 y 1832, ponía nombres a las personas que lo rodeaban, de modo que conversaba con espíritus tan sustanciales como Contrición, Alegría, Júbilo, Jovialidad, Regocijo, Burla, Honradez, Sinceridad, Sencillez.

Una incursión en las alegorías

Había otro lugar donde se permitían las palabras personificadas y con inicial mayúscula, y ese lugar era la poesía. Pero incluso allí el pensamiento personificado rayaba en el pensamiento enfermizo. Cuando el crítico literario Joseph Addison examinó la imaginación a comienzos del siglo XVIII, descubrió que la personificación tendía a producirse con sentimientos vehementes, como productos del trance o del sueño, con imágenes irregulares y frenéticas, en estados de intensa irracionalidad[18]. Las personificaciones eran producto de un estado especial de la psique que no era el habitual, o sea el mecánico y racional. La psicología de Addison se basaba en esos dos sobrios pensadores, Hobbes y Locke. Y, sin embar-

go, Addison había reconocido, en su juventud, la importancia de la personificación para la creación de un segundo mundo, un mundo de hadas. Al envejecer consideró que el uso de personificaciones paganas era «imperdonable en un poeta que haya pasado de los sesenta»[19].

Cuando la poesía del siglo XVIII personificaba –como le gustaba en exceso–, confinaba a sus personas en el ámbito racional de la alegoría. El objetivo de tan esclarecido personificar era en definitiva la instrucción: por medio de la personificación las «ficciones de la mente» se convertían en «objetos de la mirada», de forma que el lector pudiera también convertirse en espectador[20]. Las imágenes personificadas con iniciales mayúsculas se empleaban para reforzar las ideas universales abstractas: Justicia, Armonía, Naturaleza. Pero, aunque parezca reforzar, el uso alegórico de tales imágenes corrompe. Al igual que cualquier sistema que explique la imaginería mitológica, sus personas míticas fueron debilitadas por el alegorismo que se introdujo para describirlas.

Hay dos razones para ello. En primer lugar, mantiene a raya la autonomía y la realidad de los dioses. Al ser «usadas» como ejemplos morales u homilías pedagógicas[21], ya no son poderes sino más bien trucos técnicos, categorías, conceptos. Se convierten en instrumentos de la razón más que en las propias formas que organizan la razón. Esto lo exploraremos detenidamente en el capítulo 3, y veremos que los dioses dominan nuestro pensar para que nuestros pensamientos se conviertan en una alegoría de sus estilos, en lugar de convertirse ellos en alegorías de nuestro pensamiento. Que los dioses no pueden ser sometidos a la razón, al intento alegórico de transformarlos en emblemas de conceptos, se refleja claramente en la poesía del siglo XVIII: el resultado fue el Romanticismo, Blake, Keats, Shelley, los dioses nuevamente desenfrenados, Prometeo desencadenado, el fin de las alegorías[22].

En segundo lugar, tratamos a las personas míticas como alegorías siempre que deseamos olvidar o negar sus peculiares naturalezas patológicas. Luego las poetizamos. Se vuelven deliciosas, curiosas, encantadoras, y pierden su efectividad. La mitología, sin su lado patológico de animales monstruosos, crueles asesinatos, pactos perversos, lascivas violaciones y destructoras penitencias, ya no toca las pasiones ni habla del alma y al alma en su aflicción. Elaboraremos esta tesis en el capítulo 2. Pero podemos sugerir ahora que *la alegoría es una reacción defensiva de la mente racional ante el gran poder de la propensión irracional del alma a personificar.* Dioses y demonios se transforman en meras alusiones poéticas.

El uso de la alegoría como defensa sigue vigente hoy en la interpretación de los sueños y las fantasías. Cuando las imágenes ya no nos asombran, cuando podemos intuir lo que significan y saber lo que pretenden, es porque tenemos nuestras «simbologías» de significados establecidos. Los sueños han sido uncidos a los sistemas que los interpretan; pertenecen a escuelas: hay «sueños freudianos», «sueños junguianos», etc. Si los objetos alargados son penes para los freudianos, los objetos oscuros son sombras para los junguianos. Las imágenes se convierten en conceptos predefinidos tales como pasividad, poder, sexualidad, ansiedad o feminidad, como en las convenciones de la poesía alegórica. Al igual que esa poesía, y utilizando técnicas alegóricas similares, la psicología también puede convertirse en una defensa contra el poder psíquico de las imágenes personificadas.

Si la madre en nuestro sueño, o la amada, o el viejo y sabio consejero, dicen y hacen lo que uno esperaría de ellos, o si el psicoanalista interpreta esas figuras convencionalmente, es que han sido despojadas de su autoridad como imágenes y personas míticas y reducidas a simples convenciones alegóricas y a estereotipos moralistas. Se han convertido en los conceptos personificados de una alegoría, un simple medio de persuasión que obliga al sueño o fantasía a aceptar una complicidad doctrinal.

La imagen alegorizada es ahora la imagen al servicio de una enseñanza.

Por el contrario, la psicología de los arquetipos sostiene que el verdadero iconoclasta es la propia imagen, que hace estallar sus significados alegóricos, liberando nuevas y sorprendentes visiones. De este modo, las imágenes más inquietantes de los sueños y fantasías, aquellas que nos asustan por su repulsiva distorsión y perversidad, son precisamente las que rompen el molde alegórico de lo que creemos saber acerca de esta o aquella persona, de este o aquel rasgo de nosotros mismos. Las «peores» imágenes son por tanto las mejores, ya que son las que devuelven a una figura su prístino poder de persona numinosa que trabaja en el alma.

El alma de las palabras

Otra consecuencia más general del nominalismo es la «logofobia», el miedo a las palabras, y especialmente a las grandes palabras, que podrían esconder irrealidades. Nuestra dificultad para comprender la palabra «arquetipo» y para concebir la realidad de las imágenes e ideas arquetípicas es uno de los efectos del nominalismo. Un peculiar doble vínculo nos une a las palabras; nos fascinan y al mismo tiempo nos repugnan. Pues, a causa del nominalismo, las palabras se han henchido de importancia y se han vaciado de contenido. En los modernos juegos lingüísticos de Wittgenstein, las palabras son los fundamentos de la existencia consciente, y sin embargo también están separadas de los objetos y de la verdad. Existen en su propio mundo. Para la lingüística estructural moderna, las palabras no tienen un sentido inherente, ya que pueden ser reducidas, todas y cada una de ellas, a unidades básicas cuasi matemáticas. La fantasía de un número básico de elementos irreductibles a partir del cual pueda construirse cualquier discurso es una técnica de disección de la mente analítica que aplica el atomismo lógico al propio *lógos:* un suicidio de la palabra.

Por supuesto que hay una brecha en la credibilidad desde el momento en que no confiamos en palabra alguna como verdadera portadora de significado. Por supuesto que, en psiquiatría, las palabras se han vuelto esquizogénicas, causa y fuente ellas mismas de enfermedad mental. Por supuesto que vivimos en un mundo de eslóganes, jergas y comunicados de prensa que nos aproximan al «nuevo lenguaje» del *1984* de Orwell.

A medida que los campos artísticos y académicos van cayendo uno tras otro en la paralizante obsesión por el lenguaje y la comunicación, el habla sucumbe a una nueva ansiedad semántica. Incluso la psicoterapia, que comenzó siendo una «curación por la palabra» –el redescubrimiento de la tradición oral consistente en contar uno su propia historia–, está sustituyendo la palabra por el tacto, el grito y el gesto. No nos atrevemos a ser elocuentes. Para ser apasionados, la psicoterapia dice ahora que tenemos que ser físicos o primitivos. Dicha psicoterapia fomenta una nueva barbarie. Nuestra ansiedad semántica nos ha hecho olvidar que también las palabras arden y se hacen carne cuando hablamos.

Es necesaria una nueva angelología de las palabras para que podamos recuperar la fe en ellas. Sin la inherencia del ángel en la palabra –y «ángel» significa originalmente «emisario», «mensajero»–, ¿cómo vamos a expresar otra cosa que no sean opiniones personales, cosas elaboradas en nuestra mente subjetiva? ¿Cómo transmitir de una psique a otra algo de valor y con alma –una conversación, una carta, un libro–, si no hay significados arquetípicos en las profundidades de nuestras palabras?

Necesitamos recordar el aspecto angélico de la palabra, reconocer las palabras como portadoras independientes de alma entre las personas. Debemos recordar que nosotros no creamos simplemente las palabras o las aprendemos en el colegio, y que nunca las tenemos plenamente bajo nuestro control. Las palabras, como los ángeles, son poderes que ejercen sobre nosotros un poder invisible. Son presencias personales que tienen mitologías enteras: géneros, genealogías (etimologías relativas a los orígenes y creaciones), historias y modas, así como sus propios efectos protectores, blasfemadores, creadores y aniquiladores. Pues las palabras son personas. Este aspecto de la palabra trasciende sus definiciones y contextos nominalistas y evoca en nuestra alma un eco universal. Sin la inherencia del alma en las palabras, el habla no nos impulsaría, las palabras no nos proporcionarían formas para conducir nuestra vida y dar sentido a nuestra muerte. La propia «muerte», así como el «alma», los «dioses» y las «personas», se convertirían, como dijo el sofista Antifonte hace miles de años, en meras convenciones y artificios[23]. Personificar sería simplemente una modalidad del discurso nominalista.

Es esta *persona en la palabra*, y su poder angélico, la que causa pavor al nominalismo. El nominalismo no es simplemente una posición filosófica que destripa las palabras, convirtiéndolas en pura charlatanería, *flatus voci*. Es una defensa psicológica contra el componente psíquico de la palabra. La grandeza que teme y que querría reducir remite a la compleja naturaleza de las palabras, que actúan sobre nosotros como complejos y liberan complejos en nosotros. La filosofía trabaja enteramente con palabras, por lo que ha de poner orden racional en sus complejidades. Ésa es la labor del discurso racional en la lógica, la teología y la ciencia. De hecho, el uso racional de las palabras es lo que la palabra «sanidad» significaba originalmente en latín. Por tanto, el nominalismo se niega a reconocer a la persona en la palabra o a personificar las palabras; hacerlo implicaría insania.

Debo reconocer que la trayectoria personificadora que hemos tomado es anómala, cuando no alocada. Pero debemos analizar todos los juicios contra la personificación precisamente desde esta perspectiva psicológica. Pues esos juicios proceden de una tradición que ha ido debilitando progresivamente tanto las imágenes como las palabras a fin de mantener una visión concreta del hombre, de la razón y de la realidad. Esa visión divide el mundo en objetos y egos, y no concede al alma más espacio que el de la glándula pineal, isla del cerebro, a la que Descartes desterró a la psique a comienzos del período moderno.

Dónde nos encontramos ahora

El empuje del progreso ha dejado una estela de cadáveres a su paso. Los tótems, los ídolos y los personajes míticos fueron los primeros en ser objeto de burla y escarnio. Siguieron luego las imágenes de todo tipo: dioses, demonios, santos, las fuerzas de la naturaleza, la cualidades del carácter, los sustantivos de la metafísica. A mediados del siglo XVI, el Concilio de Trento, que estableció la doctrina católica para el período moderno, despojó todas las imágenes sagradas de sustancia y de virtud. A mediados del siglo XVII, los piadosos protestantes de Cromwell derribaron y destrozaron las imágenes de Jesucristo, la Virgen María y los santos en las catedrales inglesas porque, para sus mentes puritanas, las imágenes no eran cristianas. Puesto que la subjetividad puede hacerse visible en

las imágenes, éstas eran especialmente condenables; al destrozarlas se fomentaba la destrucción de los portadores visibles de la personificación. La personificación fue expulsada de las iglesias y conducida al manicomio.

Las mentes de los puritanos eran más duras que las piedras que rompían. Los hombres de Cromwell representaban el nuevo literalismo que estaba perdiendo contacto con la imaginación metafórica. Su monoteísmo abstracto y su visión unilateral de la doctrina estaban respaldados por el concretismo psicológico. Pero habían perdido la imaginación, pues no tolerar las imágenes es también no tolerar la imaginación, como consecuencia de haberla perdido.

Hoy nos cuesta trabajo recordar –especialmente en una época en la que estamos asediados por las imágenes (publicitarias, cinematográficas, electrónicas, etc.) y hemos incorporado la *imagen* al lenguaje habitual en sustitución de la idea, la noción o el estilo– el prolongado temor histórico a la imagen y a la fantasía en nuestra tradición[24]. La degradación de la imagen en el hebraísmo monoteísta y de la *phantasia* en la filosofía helenística reaparece en la Reforma protestante y en la Contrarreforma católica, que son sólo dos enérgicas manifestaciones de la imagofobia presente en la literatura teológica y filosófica occidental. Los sistemas que operaban con y a través de imágenes, tales como el gnosticismo, el neoplatonismo, la alquimia, el de los rosacruces y el de Swedenborg, no pudieron sumarse a la corriente principal de nuestra tradición, y fueron empujados al ocultismo o la herejía.

Por una parte, la destrucción de la imagen personificada condujo finalmente al desprecio del arte figurativo en el siglo XX: ausencia de imágenes reconocibles, ausencia de personas (todo para los ojos, nada para el alma). Por otra parte, trajo consigo la destrucción de la palabra personificada: las minúsculas reemplazan a las mayúsculas en una democracia de las palabras donde todas son iguales, ninguna es más noble o privilegiada que otra y ninguna tiene derecho divino. Hoy hemos perdido tanto las iniciales de la poesía del siglo XVIII como las de la oratoria del XIX, utilizadas para inculcar poder y sustancia a jingoísmos tales como Libertad, Progreso e Imperio. Nuestros «dioses» se han vuelto todos pequeños menos uno, y, a excepción de unas cuantas convenciones relativas a nombres propios, títulos y topónimos, así como a las absurdas mayúsculas de las siglas empresariales (nominalismo es capitalismo: letras como unidades de cambio), el único enaltecimiento que persiste como inicial remite a la única persona que queda en un mundo despersonalizado: Yo*. Sólo Yo y Dios, frente a frente, y algunos dicen que Dios ha muerto.

«Personificación», «antropomorfismo», «animismo»

Los reformistas «destructores de la imaginación» y los nominalistas «vaciadores de significados» encontraron la forma de hacer un hueco sigilosamente a la personificación en su terminología racional. La acción de personificar recibió descripciones aceptables –personificación, antropomorfismo, animismo–, si bien la práctica en sí misma siguió resultando inaceptable para el hombre civilizado y sólo legítimamente admisible entre fetichistas, místicos y poetas; entre «las masas, cuya inteligencia no alcanza a distinguir las cosas con nitidez y claridad» (Spinoza)[25]; entre aque-

* En inglés, la palabra «yo», *I*, se escribe siempre con mayúscula. *(N. del T.)*

llos que habían sido atrapados por el lenguaje, concretizando los géneros masculino y femenino y haciendo que los sujetos realizaran las acciones a través de los verbos; entre los niños, como su infantil forma de razonar (Piaget)[26], y, especialmente, entre los «primitivos».

Antropomorfismo, «la atribución de rasgos o cualidades humanas (...), la asignación de un atributo humano de la personalidad a algo impersonal o irracional»[27], hace su aparición en la lengua inglesa en 1753 a través del francés. Animismo, «la atribución de un alma viva a los objetos inanimados y a los fenómenos de la naturaleza»[28], aparece un siglo después con el sentido actual difundido por el antropólogo Tylor en su libro *Primitive Culture* (1871). El primero es un emisario que llega al inglés procedente de la Ilustración francesa con su aguda sensibilidad a la irracionalidad de la religión y su compromiso con el mundo cartesiano de los objetos muertos e impersonales. El segundo es un producto del progresivo cientificismo victoriano. Ambos son herencias del nominalismo. Ambos privan de su validez original al tipo de experiencia al que intencionalmente hacen referencia. Por tanto no emplearemos los términos «antropomorfismo» y «animismo», sino el término «personificar» para representar la actividad psicológica básica *–experimentar, concebir y hablar espontáneamente de las configuraciones de la existencia como presencias psíquicas–*, con la esperanza de poder evitar que esta auténtica actividad sea condenada como personificación.

La *personificación* es un psicologismo. Implica la existencia de un ser humano que crea dioses a su imagen y semejanza, de manera similar a como un autor crea personajes a partir de su propia personalidad[29]. Estos dioses representan sus propias necesidades; son sus proyecciones. La personificación no puede imaginar que estas presencias psíquicas (dioses, demonios y otras personas del ámbito mítico) tengan una realidad sustancial autónoma. No puede imaginar que un autor, pongamos por caso, se vea obligado a llevar los mensajes de «sus» personajes, que sea la voluntad de *ellos* la que se cumple, que él sea *su* escribano, y que ellos lo estén creando a él incluso mientras él los crea. Las ficciones de un autor suelen ser más significativas que su propia realidad y contienen más sustancia psíquica, la cual sobrevive a su «creador». Un autor crea solamente por la autoridad que le confieren sus ficciones. La idea de que las ficciones literarias tienen una autonomía intrínseca es imaginada a su vez por medio de una Musa personificada, sin cuya ayuda la aventura de escribir se vuelve precaria.

Los tres términos –antropomorfismo, animismo y personificación– contienen una idea básica[30]: existe una «modalidad de pensamiento» que recoge un suceso interior y lo saca al exterior, infundiéndole al mismo tiempo vida, personalidad e incluso divinidad. Al sostener que los seres humanos tienden a imaginar las cosas como almas, estos tres términos están describiendo en realidad una manera de hacer alma. Pero, al denominarla «modalidad de pensamiento», esta actividad se convierte en un acto (consciente o inconscientemente) ejecutado por nosotros, más que en algo inmediatamente *experimentado*. Mientras que estos tres términos asumen que el pensamiento crea al alma, la actividad de personificar le reconoce a ésta una existencia anterior a la de la reflexión. Personificar es una forma de estar en el mundo y de *experimentar el mundo como un campo psicológico*, donde las personas vienen dadas con los hechos, de manera que los hechos son experiencias que nos tocan, nos conmueven, nos reclaman.

Pero, como ha dicho Van der Leeuw, intentar refutar la teoría del animismo es malgastar palabras. Ahora bien, podemos ver en ella una afirmación psicológica que aporta menos datos sobre el alma de los primitivos que sobre el alma primitiva de quienes escriben sobre ellos. El animismo es un informe antropológico sobre el alma de la antropología. «En su estructura general y en sus tendencias», dice Van der Leeuw, «esta teoría encaja mucho mejor en la segunda mitad del siglo XIX que en el mundo primitivo»[31].

La teoría del animismo representa una incapacidad del alma para encontrarse a sí misma, si no es proyectada en la conducta infantil, en la psicopatología del fetichismo, en la gente común de la mente colectiva, en los lugares oscuros y comportamientos peculiares de los pueblos exóticos que viven en islas lejanas, o en los manicomios. Mediante estos conceptos –personificación, antropomorfismo, animismo– la razón pudo devolver la vida a las piedras e incluso crear almas y dioses. La tradición racional, al haber dejado de tener su origen en la psique, estaba intentando redescubrirlo por medio de la antropología del animismo.

En defensa de la personificación

Pero había otra tradición que seguía considerando la personificación como una manera necesaria de entender el mundo y de estar en él. Comenzó con los griegos y los romanos, que personificaban poderes psíquicos tales como la Fama, la Insolencia, la Noche, la Fealdad, la Oportunidad, la Esperanza, por nombrar sólo unos cuantos. Éstos eran considerados como «verdaderos demonios a los que había que adorar y complacer, y no simples productos de la imaginación. Y, como es bien sabido, eran adorados realmente en todas las ciudades griegas. Limitándonos sólo a Atenas, encontramos allí altares y santuarios consagrados a la Victoria, la Fortuna, la Amistad, el Olvido, la Modestia, la Clemencia, la Paz, y muchos otros...»[32].

Muchos consideran esta práctica como meramente animista, pero era en realidad un acto de dotar de alma; pues no hay duda de que la personificación entre los antiguos griegos y romanos utilizaba altares para las configuraciones del alma. Cuando estos altares no existen, cuando los dioses y demonios no cuentan con un lugar propio y con el reconocimiento debido, se convierten en enfermedades; esto lo ha señalado Jung con bastante frecuencia.

La necesidad de dar morada a las muchas configuraciones del alma fue formulada en el siglo III d. C. por el más grande de los filósofos platónicos, Plotino. En una sección de sus *Enéadas* titulada precisamente «Los problemas del alma» encontramos este pasaje:

> Creo, por tanto, que aquellos sabios antiguos que buscaban asegurar la presencia de los seres divinos erigiendo templos y estatuas demostraban un gran conocimiento de la naturaleza del Todo; consideraban que, aunque esta alma es dócil en todas partes, su presencia quedaría mucho mejor asegurada construyéndole un receptáculo apropiado, un lugar capaz de recibir alguna porción o aspecto de ella, algo que la reprodujera o la representara, y que sirviera de espejo para capturar una imagen de ella[33].

Cuando en el siguiente pasaje (IV, 3, 12) habla de «las almas de los hombres, que ven sus imágenes reflejadas en el espejo de Dioniso», parece estar refiriéndose nuevamente a la capacidad del alma para dividirse en muchas partes y reflejar, en sus porciones y aspectos, las diversas imágenes de las personas divinas.

Personificar no sólo ayuda a discriminar; también nos ofrece otra vía para amar, para imaginar las cosas de manera personal, para que podamos acceder a ellas con el corazón. Las palabras escritas con inicial mayúscula están cargadas de afecto, se salen de las oraciones y se convierten en imágenes. La tradición despersonificadora vio claramente que las palabras personificadas tienden a convertirse en algo querido y sagrado que afecta a las razones del corazón. De ahí que los nominalistas menosprecien el estilo personificado de expresión, reduciéndolo a simple retórica cargada de emotividad. Pero el propio reconocimiento de que la personificación carga de emotividad hace que la discusión se traslade del nominalismo a la imaginación, de la cabeza al corazón.

La imagen del corazón –*l'immàgine del cuor*[34]– era una idea importante en la obra de Miguel Ángel, que estaba muy influido por la tradición platónica. Imaginar con el corazón hace referencia a un modo de percepción que atraviesa nombres y apariencias físicas hasta llegar a una imagen interior personificada, desde el corazón hasta el corazón. Cuando Miguel Ángel retrató a Lorenzo y Julián de Médicis en la sacristía de San Lorenzo, los rasgos que plasmó no eran naturales, no eran como aparecían en la realidad, sino que estaban transfigurados para que se ajustaran a la verdadera imagen de sus personas en el corazón. Mientras que el Renacimiento científico (Bacon y Galileo) insistía en la primacía de la percepción sensible, la *immàgine del cuor* de Miguel Ángel implicaba que *la percepción es secundaria a la imaginación.* Al imaginar más allá de lo que ven los ojos, aunque a través de ellos, la imaginación concibe imágenes primordiales. Y éstas se presentan a sí mismas bajo formas personificadas.

Más cerca de nuestro tiempo, otro mediterráneo, Miguel de

Unamuno, volvió a la relación entre corazón e imágenes personificadas y explicó la necesaria interdependencia del amor y la personificación:

> Para amarlo todo, para compadecerlo todo, humano y extrahumano, viviente y no viviente, es menester que lo sientas todo dentro de ti mismo, que lo personalices todo. Porque el amor personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece. Sólo compadecemos, es decir, amamos, lo que nos es semejante, y en cuanto nos lo es, y tanto más cuanto más se nos asemeja, y así crece nuestra compasión, y con ella nuestro amor a las cosas a medida que descubrimos las semejanzas que con nosotros tienen. (...) El amor personaliza cuanto ama. Sólo cabe enamorarse de una idea personalizándola[35].

Y concluye diciendo: «El sentimiento del mundo, sobre el que se funda la comprensión de él, es necesariamente antropomórfico y mitopeico». Amar es una forma de conocer, y, para conocer, el amor tiene que personificar. Personificar es, pues, una forma de conocer, especialmente aquello que es invisible y está oculto en el corazón.

Desde esta perspectiva, personificar no es un modo menor y primitivo de aprehender, sino uno más sutil. Constituye en la teoría psicológica el intento de darle corazón al método y de devolver los pensamientos abstractos y la materia muerta a su configuración humana. Dado que personificar es una epistemología del corazón, una manera intelectual de sentir, hacemos mal en considerarlo como un proceso mental arcaico e inferior, apto sólo para aquellos a quienes les está permitido el lenguaje emotivo y la lógica afectiva: niños, locos, poetas y primitivos. El método en psicología no debe poner obstáculos al amor, y somos unos insensatos al calificar de

inferiores los medios que el amor mismo emplea para comprender. Si no hemos comprendido la personificación, se debe al hecho de que la tradición ha intentado siempre explicarla en lugar de comprenderla.

Esta distinción entre el conocimiento a través del entendimiento y el conocimiento a través de la explicación comenzó a adquirir importancia a partir de Wilhelm Dilthey (1833-1911)[36], profesor en Berlín. Dilthey señaló que, a medida que la imaginación religiosa personificada declinaba, la objetividad científica crecía en su lugar y a su costa. Observó que hemos sustituido métodos que nos ayudaban a comprender por otros que nos ayudan a explicar. Dilthey intentó volver a cimentar la psicología sobre la base de la comprensión: la psicología debía sentar sus fundamentos fuera del laboratorio y dentro del conocimiento subjetivo. Pese a su distanciamiento de Nietzsche[37], Dilthey compartía con él una idea psicológica básica: la importancia fundamental de la subjetividad en todo el pensamiento humano. Mi alma no es el resultado de una serie de hechos objetivos que requieren una explicación; refleja más bien determinadas experiencias subjetivas que deben ser comprendidas. Para comprender cualquier cosa, debemos concebirla como si tuviera una existencia interior subjetiva e independiente, capaz de experimentar, deudora de una historia, motivada por propósitos e intenciones. Debemos pensar siempre antropomórficamente, incluso personalmente. «El secreto de la "persona"», escribió Dilthey, «convoca por sí solo nuevos y cada vez más profundos esfuerzos por comprender»[38]. Ni siquiera las intenciones, los propósitos y otros subprocesos que forman parte de la experiencia pueden ser reducidos a explicaciones; también ellos están abiertos solamente a un conocimiento antropomórfico. Por

tanto los estudios sobre el ser humano, todos los estudios humanos, han de ser necesariamente antropomórficos para poder conocer el objeto de su estudio. Con su amazacotado estilo germánico, Dilthey resumió minuciosamente la visión personificada de la psicología que había ido construyendo a partir de sus investigaciones sobre los griegos, el Renacimiento y Giambattista Vico.

Vico, el filósofo napolitano (1668-1744) –una voz solitaria frente a las poderosas influencias parisinas que se habían difundido con la obra de Mersenne–, fue el primer moderno que percibió la conexión entre pensamiento personificado y conocimiento «mitopeico», como lo denominó Unamuno[39]. Dondequiera que surja esta tradición, en el Nápoles de Vico o en el Berlín de Dilthey, y cuando quiera que florezca, en el pensamiento neoplatónico de Miguel Ángel, en el pensamiento romántico de Blake o en el pensamiento crítico de Cassirer, lo que se acentúa en particular es *la necesidad de la personificación para la perspectiva mítica*. Para entrar en el mito debemos personificar; personificar nos lleva al mito.

Desde la perspectiva mítica, el mundo aparece personificado, lo que implica una apasionada relación con él. No preguntamos: «¿Las cosas están vivas o muertas?», o «¿Los dioses son reales o son proyecciones simbólicas?». Las preguntas de este tipo «pueden parecer ilícitas», dice E. R. Dodds, el más psicológico de todos los clasicistas: «Mientras la creación de mitos sea una forma viva de pensamiento, confrontarla con esta suerte de brutal "o... o" es imponerle una elección que destruye su ser»[40]. La conciencia mítica responde con Cassirer: «No existe en ninguna parte un "ello" como objeto muerto, como mera cosa»[41]. Sujeto y objeto, el hombre y los Dioses, Yo y Tú, no están separados y aislados cada uno con un tipo diferente de ser, uno vivo o real, y el otro muerto o ima-

ginario. El mundo y los dioses están muertos o vivos según la condición de nuestras almas. Una cosmovisión que percibe un mundo muerto o que afirma que los dioses son proyecciones simbólicas deriva de un sujeto perceptor que ya no experimenta las cosas de manera personificada, que ha perdido su *immagine del cuor.* Para reanimar esta vida comenzamos por el alma, reimaginando sus procesos internos antropomórficamente.

Esto nos lleva a la conclusión definitiva de que *nosotros*, en realidad, no personificamos en absoluto. La conciencia mítica es un modo de ser en el mundo que trae consigo personas imaginales. Vienen dadas con la imaginación y son sus datos. Donde la imaginación reina, la personificación ocurre. La experimentamos cada noche, espontáneamente, en sueños. De la misma manera que no creamos nuestros sueños, sino que *nos ocurren*, así tampoco inventamos a las personas del mito y la religión; ellas también nos ocurren. Las personas son anteriores a cualquier esfuerzo nuestro por personificar. *Para la conciencia mítica, las personas de la imaginación son reales.*

El académico clásico alemán que más ahondó en la naturaleza de las personas míticas, Walter F. Otto, hizo esa misma observación en un ataque dirigido a sus colegas racionalistas y reductivistas:

> No existe la personificación, sólo la despersonificación: del mismo modo que no existe la mitologización (en sentido estricto), sino sólo la desmitologización. Schelling dijo que la pregunta de cómo llegó el hombre a Dios carece de sentido; sólo podemos preguntarnos cómo consiguió escapar el hombre de Dios. Los conceptos y palabras llamados abstractos nunca habrían sido elevados a la categoría de lo personal de no haber sido desde el principio formas personales, esto es, divinas[42].

Sin embargo, la personificación no recuperó su validez por medio de los clásicos o la filosofía, así como tampoco a través de los estudios acerca de los primitivos, del humanismo renacentista o de la poesía romántica. Tuvo que abrirse paso con esfuerzo ella sola a través de la psicopatología, a través del trabajo de Freud y Jung. No fue redescubierta como idea fundamental de la psicología en las aulas académicas sino en las consultas y en los manicomios. Aunque dedicaremos la totalidad del siguiente capítulo a la enorme importancia de la psicopatología para nuestra visión de la psique y de su psicología, las ideas expuestas allí están aquí prefiguradas en lo relativo a la personificación. Pues fue la psicopatología –múltiples personalidades, disociaciones histéricas, alucinaciones– lo que volvió la atención de Freud y Jung, y, gracias a ellos, también de nuestra época, hacia la propensión de la psique a personificar.

Las personificaciones del psicoanálisis nos resultan familiares, pese a sus disfraces: el Censor, el Superego, la Horda Primitiva y la Escena Primordial, la Ansiedad crónica, el polimórfico Niño perverso. Otras hacen su aparición de manera más sutil. Por ejemplo, los recuerdos de la infancia no son exactamente las reminiscencias de las personas reales que parecen ser. Esto lo descubrió Freud muy pronto. Los recuerdos de un niño están siempre indisolublemente ligados a imágenes de la fantasía, y éstas continúan modelándolos. Así pues, las escenas y las personas que «recordamos» de nuestra infancia son complejos personificados, deseos y temores personificados que situamos en el pasado, dándoles el nombre de Madre y Hermana, Padre y Hermano. Estas personas, más que seres humanos históricos procedentes de un pasado histórico, son

fantasías del alma que regresan al presente bajo forma humana. Nos gustaría tomarlas al pie de la letra, creyendo que «existieron realmente» y que la madre de mi imagen rememorativa es mi verdadera madre, porque así podemos evitar el malestar de la realidad psíquica. Es más fácil admitir la verdad de los hechos que la verdad de las fantasías; preferimos literalizar los recuerdos. Pues darse cuenta de que la psique inventa recuerdos implica aceptar la realidad de que las propias experiencias son creadas directamente por el alma e independientemente de la participación del ego en su denominado mundo real. Significa, en suma, que *la personificación tiene lugar continuamente*; el alma «inventa» sin cesar personas y escenarios y nos los presenta disfrazados de recuerdos.

La memoria no sólo registra, sino que también confabula, es decir, inventa sucesos imaginarios, acontecimientos puramente psíquicos. La memoria es una forma que la imaginación toma prestada para hacer que sus imágenes personificadas nos parezcan plenamente reales. Dado que experimentamos estos acontecimientos en el «pasado», creemos que sucedieron realmente como hechos. Al reconocerle a la memoria esta facultad de inventar, Freud redescubrió la realidad psíquica. Las personas psíquicas fueron decisivas en este redescubrimiento; Freud comprendió que, aun desprovistas de realidad literal, factual, mostraban la verdad y la validez de la realidad psíquica.

Tal como la propia memoria lucha con los hechos y con la fantasía, así también Freud luchó con las dos grandes modalidades de pensamiento –conceptual y mítico–, que estaban enfrentadas, especialmente a comienzos de este siglo. Intentó construir una psicología científica conceptual, pero, al igual que Platón, utilizó modalidades míticas para presentar sus ideas psicológicas. Por ejemplo,

Freud creía que las personas de los sueños encubrían procesos instintivos. Intentó reducir la personificación natural del sueño a términos conceptuales: libido, satisfacción del deseo, protección del estado durmiente. Pero expresó los propios términos conceptuales por medio de animismos antropomórficos. El complejo de Edipo es el más famoso. Su ciencia se transformó, velis nolis, en una mitología. El psicoanálisis es una inmensa ficción sobre el alma humana, sobre su genealogía, sus cataclismos prehistóricos, sus reinos transpersonales y los poderes que gobiernan su destino. No triunfa como ciencia, sino como ficción cosmológica. El escritor italiano Giovanni Papini, en una entrevista apócrifa con el maestro vienés, relata la siguiente «confesión» de Freud:

> Hombre de letras por naturaleza, aunque médico por necesidad, concebí la idea de convertir una rama de la medicina –la psiquiatría– en literatura. Aunque tengo el aspecto de un científico, era y soy un poeta y un novelista. El psicoanálisis no es más que la interpretación de una vocación literaria en términos de psicología y patología[43].

Freud, conviene recordar, no ganó el premio Nobel de medicina, sino el premio Goethe de literatura.

La lucha de Freud entre las modalidades conceptual y mítica de formular la psicología aparece, personificada, en la lucha entre él y Lou Andreas-Salomé, que fue su discípula más próxima durante un breve período al final de su edad madura y una amiga íntima hasta su vejez. El antropomorfismo se convirtió en el foco de su influencia sobre la mente de Freud[44]. Durante su decisivo primer año (1912), Lou Andreas-Salomé le dio a conocer las ideas de Nietzsche y Dilthey[45], haciendo hincapié en la fundamental de-

pendencia metodológica del psicoanálisis con respecto al pensamiento antropomórfico. Lou Andreas-Salomé insistió en la necesidad de crear una psicología que comprendiera las cosas, que no se limitara a explicarlas (como era costumbre en Freud) en un lenguaje «objetivo», por medio de construcciones abstractas, cuantitativas y topográficas.

Como hizo Diotima con Platón[46], Lou Salomé enseñó a Freud que el amor necesita personificar. Ella creía que podemos establecer una relación emocional «sólo con lo que experimentamos antropomórficamente, que es lo único que podemos incluir en nuestro amor. Si, por el contrario, exploramos la naturaleza objetiva y científicamente, alejamos los objetos de nosotros» y malogramos el verdadero propósito del psicoanálisis[47]. Lou Salomé psicologizó la psicología de Freud, transparentando sus explicaciones conceptuales, intentando mantenerla antropomórfica, amorosa y viva.

Los conceptos freudianos tales como libido[48] –y especialmente su Eros, Tánatos y Edipo– son de hecho antiguas imágenes extraídas explícitamente de una larga historia de personificación mitológica. (El mundo griego fascinó siempre a Freud; de muchacho llegó incluso a llevar un diario en griego[49].) Otros términos suyos –proyección, sublimación, condensación– pertenecieron en otro tiempo a la poética de la alquimia. El propio Freud escribió: «La teoría de los instintos es, por así decir, nuestra mitología. Los instintos son seres míticos, maravillosamente indeterminados»[50]. Y el ello freudiano, «dominado por los mudos aunque poderosos instintos de muerte»[51], puede compararse, como ya he hecho más extensamente en otro libro, con el inframundo del invisible Hades[52].

La evaluación que hace Wittgenstein de la obra de Freud señala con precisión su base mítica; Freud «no ha proporcionado una explicación científica del antiguo mito; lo que ha hecho es proponer un mito nuevo»[53]. Su conversión de las imágenes personificadas en procesos y funciones conceptuales no nos aleja realmente de las raíces míticas del psicoanálisis. Los conceptos son mitos en otros términos. La Angustia de Castración, la Envidia del Pene, la Compulsión de Repetición..., influyen en nosotros como los invisibles *daimones* de la antigüedad. Caemos bajo su poder y quedamos sometidos a ellos. Ahora los dinamismos están despersonificados y localizados dentro de nuestra piel, cráneo o aberturas corporales (las zonas erógenas). Y si los antiguos demonios se exorcizaban, ahora se liberan los nuevos con procedimientos abreactivos. Una de las principales diferencias reside en su visualización como personificaciones: hace tiempo veíamos criaturas aladas y largas serpientes que emergían de orificios, o diminutas personas animadas; ahora tenemos diagramas geométricos o fórmulas algebraicas para describir la actividad de la psique. De lo que se trata aquí es no de reducir los demonios a complejos o los complejos de nuevo a una antigua demonología, sino de hacer hincapié en que *la psicología necesita hasta tal punto de la mitología que crea una a medida que se desarrolla.* El alma necesita un modo mítico de expresión para formularse a sí misma. De hecho, Papini y Wittgenstein tienen razón en este sentido: la psicología profunda es hoy la forma de la mitología tradicional, el gran transmisor de la tradición oral, el narrador de las grandes historias.

Las denominaciones junguianas son incluso más radicalmente animistas: Sombra, Viejo Sabio, Gran Madre, Ánima y Ánimus son ciertamente personas. «El hecho de que el inconsciente personifique de manera espontánea (...) es la razón por la que he incorpo-

rado estas personificaciones a mi terminología y las he formulado como nombres»[54].

Unos consideran que el descubrimiento más importante de Jung es el complejo psicológico, otros el arquetipo, pero tal vez su principal contribución no se encuentre en estas ideas sino en su manera radical y personificada de formularlas. Es cierto que un campo de vagas representaciones y motivos desconocidos en el fondo de la mente había formado parte del pensamiento filosófico desde Leibniz y Kant. Pero, mientras que los filósofos habían imaginado esas fuerzas como ocurrencias mentales, Jung las describió como personas. Jung se remontó a las formas de pensamiento renacentistas, helénicas y arcaicas. Su descubrimiento fue más bien un redescubrimiento: el de la personificación.

El trabajo inicial de Jung con las asociaciones de palabras no se detuvo en los resultados cuantitativos; Jung los personificó. Descubrió complejos que poseían sentimiento, intención, autonomía y fragmentos de conciencia. Eran entidades independientes porque se comportaban como tales. El mismo complejo puede alterar la asociación de palabras, presentarse en forma de síntomas inesperados o aparecer como una persona en un sueño[55]. Las personas de los sueños son complejos que se pasean; los síntomas son la irrupción de esas personas en nuestra vida normal. Nuestras complejidades personales son en realidad las personas de nuestros complejos.

Allí donde otros psicólogos podrían haber utilizado el lenguaje supuestamente objetivo y neutral de los números, las estructuras o las funciones para explicar los mismos trastornos, Jung volvió audazmente al modo directo de personalización, que seguía considerándose en su época como una formulación primitiva[56]. Se aferró a su método denominador, comparándolo explícitamente con el habla espontánea de los locos o los primitivos. Hoy damos por sentado lo que entonces fue una tremenda osadía, y nos imaginamos con la mayor naturalidad que interpretamos papeles, participamos en juegos y estamos compuestos de diferentes personajes.

Tal vez el animismo de Jung sea más radical que el de Freud a causa de sus distintas experiencias clínicas. Jung reflejó sus ideas basándose en las psicosis extremas de un manicomio, en tanto que Freud reflejó sus puntos de vista por medio de los neuróticos que asistían a su consulta. Los pacientes de Jung estaban más alienados, más poseídos; y así como las psicosis se distinguen de las neurosis en parte según el grado de convicción de las ilusiones y alucinaciones, el distinto valor que Freud y Jung confieren a la personificación ejemplifica también la diferencia entre sus puntos de partida.

La predilección de Jung por el animismo, a diferencia de la búsqueda freudiana de una psicología científica, puede interpretarse también como la expresión peculiar de la psicología arquetípica de cada uno de ellos: en Freud gobiernan lo monoteísta paternal y lo masculino, en Jung lo politeísta femenino y el *anima* (imagen del alma)[57]. En la fantasía freudiana el ego heroico, como Edipo, se realiza asesinando a su padre; en la fantasía junguiana el ego heroico lucha por librarse de la madre. Freud inventó el Padre Primordial y la Horda Primitiva, el severo superego, el miedo a la castración, y el censor protector. En su vejez Freud escribió sobre Moisés; las últimas obras de Jung elogian a María y a Sofía. Los primeros discípulos de Freud, y los más importantes, fueron hombres. Jung inventó la Gran Madre; escribió sólo un texto menor sobre el padre, pero publicó importantes escritos –y en repetidas

ocasiones– sobre la madre y el ánima. Sus primeros discípulos, y los más importantes, fueron mujeres.

El animismo de Jung está estrechamente ligado a su noción de ánima[58], que es la palabra que emplea para la imagen del alma, personal y personificada, de cada uno. El Ánima es una persona y ánima es una noción conceptual y *anima* significa alma. Jung la llama «ella», y es ella precisamente quien crea conflictivas confusiones y atracciones, quien produce estados de ánimo, deseos y síntomas neurovegetativos, quien alimenta las peculiares fascinaciones de la fantasía que nos seducen, y, sin embargo, transmite también una vaga sensación de interioridad, una sensación de alma.

Una persona puede conversar con ella, como por ejemplo cuando un poeta habla con su musa, un filósofo con su *daimon*, un místico con su ángel tutelar o un loco con su alucinación. La encontramos en la mitología bajo innumerables formas, la más representativa de las cuales es la doncella Psique. Jung ha definido el ánima como «una personificación de lo inconsciente en general, de manera que ella es la figura arquetípica concreta responsable de la actividad personificadora y en las confusiones que se crean en torno a ésta[59]. Examinaremos las implicaciones de todo esto cuando analicemos la experiencia de la imaginación.

Las personas arquetípicas de Jung: «la gente menuda»

En la práctica junguiana las palabras Sombra, Yo, Ego, Ánima y similares hacen referencia a los componentes estructurales de la personalidad. Estas estructuras básicas *se imaginan siempre como personalidades parciales*, y la interacción entre ellas se imagina mejor en la ficción que en la física. Más que un campo de fuerzas, cada uno de nosotros está en un campo de relaciones personales internas, en una comuna interior, en un cuerpo político. La psicodinámica se convierte en psicodrama; nuestra vida no es tanto el resultado de fuerzas y presiones como la representación de argumentos míticos. Por otra parte, estos componentes de la personalidad, al interpretar *sus* escenas arquetípicas, que nosotros llamamos los problemas de *nuestra* vida, reciben pronombres personales. Hablamos de ellos con familiaridad: «Ella (el complejo materno) me paraliza». «Él (el complejo paterno) no deja de hostigarme; quiere que sea perfecto.» Y luchamos con una contrapersonalidad oculta a la que Jung llamó Sombra porque la mantenemos en la oscuridad; debe oscurecer nuestra vida con sus subrepticias intenciones. Jung llamó a estas figuras «la gente menuda». Sin embargo, a pesar de esta irónica denominación, Jung reconoció que son más importantes que nuestro habitual «yo» para gobernar el destino[60].

A medida que Jung fue afinando su intuición de estas complejas personas, las personas de nuestros complejos, descubrió que su autonomía e intencionalidad proceden de figuras mucho más profundas y de más vasto significado. Éstas son los arquetipos, las personas a quienes en definitiva debemos nuestra personalidad. Al hablar de ellas, Jung dice que «nos vemos obligados a invertir nuestra secuencia causal racionalista, y, en lugar de derivar estas figuras de nuestras condiciones psíquicas, debemos derivar nuestras condiciones psíquicas de estas figuras. (...) No somos nosotros quienes las personificamos; ellas tienen desde el principio una naturaleza personal»[61]. Al basar la psique en estructuras personificadas

–en lugar de en conceptos tomados de las ciencias o la filosofía–, incluso la metapsicología de Jung sigue siendo psicología. Jung nunca abandona la psique para buscar principios explicativos fuera de su propio mundo imaginal. *Hablamos siempre de personas, incluso en los niveles más abstractos,* pues también estos fundamentos son personas arquetípicas.

A este respecto Jung afirma que los hechos fundamentales de la existencia son las «imágenes de la fantasía» de la psique. Toda la conciencia depende de estas imágenes. Todo lo demás –ideas de la mente, sensaciones del cuerpo, percepciones del mundo que nos rodea, creencias, sentimientos, anhelos– ha de presentarse en forma de imágenes para poder ser experimentado. «La "experiencia" es, en su forma más sencilla, una estructura tremendamente compleja de imágenes mentales.»[62] ¿Deberíamos preguntar simplemente qué *es* la psique? ¿Qué quiere decir experiencia psíquica y realidad psíquica? La respuesta es: imágenes de la fantasía. «La imagen *es* la psique», dice Jung[62a]. «La psique consta esencialmente de imágenes (...), una "imaginalización" de actividades vitales.»[62b]

En el principio es la imagen; primero imaginación, luego percepción; primero fantasía, luego realidad. O, en palabras de Jung: «La psique crea la realidad todos los días. El único término que puedo utilizar para esta actividad es "fantasía"»[63]. El hombre es ante todo un hacedor de imágenes, y nuestra sustancia psíquica se compone de imágenes; nuestro ser es un ser imaginal, una existencia en la imaginación. Somos verdaderamente la materia de la que están hechos los sueños.

Puesto que sólo podemos conocer las imágenes de la fantasía directa e inmediatamente, y a partir de esas imágenes crear nuestros mundos y darles el nombre de realidades, vivimos en un mundo que no es ni «interior» ni «exterior». Más bien el mundo psíquico es un mundo imaginal, del mismo modo que la imagen es psique. Paradójicamente, estas imágenes están al mismo tiempo en nosotros, y vivimos en medio de ellas. Experimentamos el mundo psíquico empíricamente dentro de nosotros y sin embargo nos envuelve en imágenes. Sueño y vivo mis sueños dentro de mí, y, sin embargo, al mismo tiempo, me paseo por mis sueños y estoy dentro de ellos.

Dado que nuestra materia psíquica es imágenes, hacer imágenes es una *via regia*, un camino real para hacer alma. La creación de materia anímica exige soñar, fantasear, imaginar. Vivir psicológicamente equivale a imaginar cosas; estar en contacto con el alma significa vivir en contacto sensual con la fantasía. Estar en el alma es experimentar la fantasía de todas las realidades y la realidad básica de la fantasía.

Las imágenes de la fantasía que constituyen la materia y los valores del alma están estructuradas en arquetipos. Éstos «dirigen toda la actividad de la fantasía por caminos designados», dice Jung[64]. Estas sendas son mitológicas; o, más bien, vemos que la fantasía fluye hacia motivos determinados (mitologemas) y constelaciones de personas en acciones (mitemas). Estos modelos aparecen en los mitos de todo el mundo, así como en la literatura, el arte, las teorías científicas y las doctrinas teológicas; también aparecen en los sueños, incluso en los sueños de los niños y en los sistemas ilusorios de los dementes: allí donde la imaginación se manifiesta en los productos de la mente. Dentro de estas imágenes de la fantasía están las personas arquetípicas de los mitos: sus interrelaciones constituyen los principios estructurales de la vida psíquica. Exami-

naremos con más detalle esta relación mutua entre los mitos y el alma en el capítulo 3, que se centra en la actividad de psicologizar o transparentar los acontecimientos para ahondar en sus mitos.

Dice mucho en favor de Jung el hecho de que, cuando experimentaba la personificación en el contexto patológico de la multiplicidad esquizoide, siguiera interpretándola dentro de ese mismo contexto. No abandonó la patología –ni la suya, ni la de sus pacientes, ni la de su propio campo de estudio– de la que procedían sus intuiciones. Estoy refiriéndome a sus primeros casos y a su primer gran libro, *Transformaciones y símbolos de la libido* (1912), cuyo subtítulo es «Análisis del preludio de un caso de esquizofrenia». Hago referencia también al descenso del propio Jung al inframundo (descrito gráficamente en su autobiografía), donde encontró una gran cantidad de figuras (primero un enano; luego el viejo Elías, que pronto se transformó en el pagano Filemón en una «atmósfera del Egipto helenístico»; y la niña ciega Salomé[65]) a las que tomó tan en serio como a las figuras experimentadas por sus pacientes; dibujó sus rasgos, habló a las voces que le hablaban y anotó lo que decían. Aunque la personificación se produjo en un contexto considerado entonces patológico, Jung no la prejuzgó desde un punto de vista psiquiátrico. La experimentó imaginalmente, abriéndola de este modo a la comprensión.

La iniciativa de Jung en este territorio imaginal ha hecho posible la visión de una personalidad que ya no tiene un solo centro sino muchos. Gracias a la psicología profunda de Freud y Jung tenemos ahora un modelo más completo de nosotros mismos: podemos concebir nuestra naturaleza psicológica como dividida naturalmente en fragmentos y fases, un compuesto de niveles históricos anteriores y posteriores, diversas zonas y estratos de desarrollo, numerosos complejos y personas arquetípicas. Ya no somos seres únicos a imagen y semejanza de un Dios único, sino que estamos compuestos de múltiples elementos: el niño travieso, el héroe o la heroína, la autoridad supervisora, el psicópata asocial, etc. Dado que hemos llegado a comprender que cada uno de nosotros es normalmente un flujo de figuras, ya no nos sentimos amenazados por la idea de una personalidad múltiple. Puedo ver visiones y oír voces; puedo hablar con ellas y ellas entre sí sin que eso signifique en absoluto la locura.

El imperio del ego romano: decadencia y desmembración

A comienzos de este siglo, los casos de personalidad múltiple causaron una gran conmoción. Pero no porque fuesen algo nuevo. La posesión diabólica, el hablar en varias lenguas, la escritura automática, la experiencia del *Doppelgänger* y del *déjà vu*, así como otras formas de «disociación de la personalidad», eran fenómenos conocidos desde hacía mucho tiempo. La idea del alma dividida, e incluso la del desmembramiento, son más antiguas que el mito griego, pero no fue hasta comienzos de este siglo cuando la «esquizofrenia» recibió un nombre y una descripción detallada. Sólo en este nivel extremo de aflicción psíquica pudo la personificación volver a imponerse a nuestra conciencia monocéntrica.

La personalidad múltiple estaba poniendo fin al reinado de la razón y, por tanto, este fenómeno se convirtió en el centro de atención de los defensores de la razón: los psiquiatras, quienes a menudo tienen que tratar las inquietudes críticas de una cultura pre-

sentadas *in extremis,* sintomáticamente. Durante los años treinta y cuarenta vivimos lo que se llamó «la era de la ansiedad». Más recientemente, las «alucinaciones» (LSD) han puesto en duda nuestra teoría materialista de la percepción y la cosmovisión construida sobre ella; la «depresión» nos ha hecho conscientes de la adicción de nuestra cultura a una superficialidad maníaca de crecimiento y movimiento; y el «autismo» nos recuerda que la psique puede negarse por completo a entrar en el mundo, recluyéndose para siempre en el castillo interior.

El término «esquizofrenia» se acuñó oficialmente en el período inmediatamente anterior a la Primera Guerra Mundial, un período que asistió a la correspondiente fragmentación de la pintura, la música y la literatura y a la correspondiente relativización del ego en las ciencias naturales. Los casos de personalidad múltiple eran importantes porque confirmaban la multiplicidad del individuo en un momento en el que el mismo fenómeno comenzaba a hacer su aparición en la cultura en general. Gracias a esta perspectiva esquizoide múltiple contemplamos un mundo que ya no estaba unido por la razón, *que ya no estaba unido ni centrado en absoluto.* En su lugar veíamos espontaneidad caótica, relatividad, discontinuidades, inarmonías, sobrepoblación de espíritus y de imágenes anímicas vivientes: el retorno de las personas arquetípicas.

Los fenómenos disociativos –la separación, la escisión, la personificación, la multiplicación, la ambivalencia– parecerán siempre una enfermedad para el ego tal como éste ha sido definido. Pero, si tomamos el contexto del campo psíquico en su conjunto, estos fenómenos fragmentarios pueden interpretarse como reafirmaciones de la individualidad de las partes frente a la autoridad central. Percibimos una obstinada «voluntariedad»[66] a hacer y decir

cosas que son ajenas al ego: comprar lo que no necesitamos, comer más de lo que debemos, adoptar los hábitos de nuestra madre, de nuestro padre o de un nuevo amigo. Personalidades parciales nuevas brotan con las sensaciones, opiniones y necesidades. Un sociólogo podría hablar de subculturas; un politólogo de derechos civiles y gobierno popular. Independientemente de la categoría, la autoridad central está perdiendo el control.

Si hoy es frecuente comparar fantasiosamente nuestra cultura con la de la antigua Roma, ello se debe en parte a que nuestra psique ha experimentado una prolongada *pax romana.* La gradual extensión y civilización de los remotos y bárbaros *hinterlands* no es otra cosa que el desarrollo del ego. La descripción clásica de este proceso de romanización en la psique corresponde a Freud: «Para reforzar el ego, para hacerlo más independiente del superego, para agrandar el campo de percepción y ampliar su organización a fin de que pueda adueñarse de nuevas zonas del ello, donde estaba el ello habrá de estar el ego. Es una labor de cultura»[67].

Concluye este párrafo con un símil del drenaje de las marismas para ganar tierra al mar, lo cual fue también una preocupación de los antiguos romanos. Otto Fenichel –brillante discípulo de Freud–, cuyo respetado manual compendia la teoría psicoanalítica de la neurosis, confirma esta fantasía imperialista: «El común denominador de todos los fenómenos neuróticos es una insuficiencia del aparato normal de control»[68]. El ego débil es un ego neurótico; la neurosis es un defecto del ego; la curación exige que el cuartel general tome el control. Desde el baluarte de Roma, las reacciones (que yo no he ordenado) de otras personas de mi psique resultan extrañas, y serán narradas por el historiador clínico como personificaciones peculiares de mis primitivos

hinterlands: una extraña conducta en honor de unos extraños dioses.

Por otra parte, la fantasía de la «decadencia de Roma», incluida la desintegración y la paganización de la sociedad, ejemplifica lo que le sucede a la psique cuando su antiguo ego se debilita y la conciencia deja de ser esclava del egocentrismo. Entonces la conciencia se libera de su identificación con Roma, del gobierno central ejercido por la voluntad y la razón. Esta identificación le hace a la psique un flaco favor; establece una contraposición: lo inconsciente como fragmentación y desintegración. Ambas posiciones son estereotipos y deben ser revisadas como *estilos de conciencia diferentes*. El centro y la periferia, Roma y los *hinterlands*, presentan diferentes sistemas de valores, diferentes modelos de fantasía y diferentes grados de fortaleza. Pero el ego central romano no es más «consciente» que los extravagantes estilos de otros complejos. Se puede redistribuir la conciencia sin por ello menoscabarla: puede regresar a los montes y los campos, a sus raíces policéntricas en los complejos y sus núcleos personificados, es decir, a una conciencia basada en una psicología politeísta.

La psicología politeísta alude a una disociabilidad inherente a la psique y a la ubicación de la conciencia en múltiples figuras y centros[69]. El politeísmo psicológico nos proporciona recipientes arquetípicos para diferenciar* nuestra fragmentación y, lo que es más importante, nos ofrece otra perspectiva de la patología. La interrelación entre las «psiques disidentes» de nuestras múltiples personas y los numerosos dioses y diosas del politeísmo sale a la luz en este pasaje de Jung:

> Si la tendencia a la disociación no fuera inherente a la psique humana, los sistemas psíquicos fragmentarios nunca se habrían desgajado; dicho de otro modo, ni los espíritus ni los dioses habrían llegado nunca a existir. Ésta es también la causa de que nuestra época se haya vuelto tan descreída y profana: desconocemos por completo la psique y fomentamos el culto de la conciencia en detrimento de todo lo demás. *Nuestra verdadera religión es un monoteísmo de la conciencia, un estar poseído por ella*, a lo que se suma un rechazo fanático de la existencia de sistemas autónomos fragmentarios[70].

Cuando el monoteísmo de la conciencia ya no es capaz de negar la existencia de sistemas autónomos fragmentarios y ya no es capaz de manejar nuestro estado psíquico real, entonces es cuando surge la fantasía del regreso al politeísmo griego. Pues «el retorno a Grecia» nos ofrece un modo de hacer frente a la situación cuando nuestro centro cede y las cosas se desintegran. La alternativa politeísta no plantea enfrentamientos de opuestos entre la bestia y Belén, entre el caos y la unidad; permite la coexistencia de todos los fragmentos psíquicos y les proporciona modelos en la imaginación de la mitología griega. El «retorno a Grecia» se experimentó en la propia Roma antigua, y en el Renacimiento ita-

* Creemos conveniente recordar que la tarea principal del proceso de *diferenciación* es –en su formulación clásica– la de separar, o discriminar, al ego (el complejo central en el campo de la conciencia) de los complejos del inconsciente, o sea aprender a relacionarse con estos contenidos ajenos a la conciencia sin identificarse con ellos. La re-visión hillmaniana del concepto del ego (un ego que, como hemos visto, no es más «consciente» que otros complejos) modifica radicalmente el sentido del término.

liano, y en la psique romántica en los tiempos de revolución. En años más recientes ha sido parte intrínseca de la vida de artistas y pensadores tales como Stravinsky, Picasso, Heidegger, Joyce y Freud. El «retorno a Grecia» es una respuesta psicológica al desafío de una crisis nerviosa; ofrece un modelo de integración desintegrada.

Una incursión en el retorno a Grecia

Ya se ha escrito bastante para justificar el «retorno a Grecia» desde el punto de vista estético, filosófico y cultural. Todos tendemos alguna vez a mirar a Grecia como modelo de gloria pasada, de perfección, de elegancia y de claridad de ideas, pero también en busca de los «orígenes», pues en Grecia es donde comenzó nuestra cultura. Pero nuestro objetivo aquí es mirar a Grecia en busca de visión psicológica. Intentamos comprender qué es esa «Grecia» que tanto atrae a la psique, y qué encuentra la psique en ella.

Cuando la visión dominante que aglutina un período cultural se agrieta, la conciencia regresa a vasijas más antiguas, buscando fuentes de supervivencia que ofrezcan también fuentes de renacimiento. Los críticos están en lo cierto cuando ven en el «retorno a Grecia» un deseo de muerte regresivo, una forma de escapar de los conflictos contemporáneos y adentrarse en las mitologías y en las especulaciones de un mundo de fantasía. Pero mirar hacia atrás hace posible el avance, pues mirando hacia atrás se reaviva la fantasía del arquetipo del niño, *fons et origo*, que es al mismo tiempo un momento de debilidad indefensa y un futuro que se despliega. La palabra «Renacimiento» no tendría sentido sin esa disolución implícita, la propia muerte que da lugar a ese renacer. Los críticos pasan por alto la validez y la necesidad de la regresión. Los críticos

también pasan por alto la necesidad de una regresión que sea especialmente «griega».

Nuestra cultura presenta dos vías alternativas para la regresión. Estas vías han sido denominadas «helenismo» y «hebraísmo», y representan las alternativas psicológicas de la multiplicidad y la unidad. Vemos las alternativas en momentos decisivos de la historia occidental, por ejemplo en el momento de la decadencia de Roma, que llevó a Constantino al cristianismo (término con el que había sido renombrado el hebraísmo). Las volvemos a ver en la época del Renacimiento y la Reforma, cuando el sur de Europa regresa al helenismo y el norte de Europa al hebraísmo.

El hebraísmo vuelve a confirmar el monoteísmo de la conciencia del ego. Esta vía es más adecuada cuando la conciencia de una era o de un individuo presiente que su supervivencia está más segura en un modelo arquetípico de heroísmo y unidad. La imagen primitiva de Jesucristo combinaba la del marcial Mitra y la del musculoso Hércules, y la conversión de Constantino, que desencadenó la marea contra el politeísmo clásico, vino anunciada por la visión militar que tuvo antes de entrar en combate. De manera similar, el hebraísmo de la Reforma, pese a su tolerancia en lo relativo a la libre elección, la diversidad y las escisiones, está inspirado arquetípicamente en la fantasía de una fuerza heroica unificada; el individuo es concebido como una unidad indivisible de responsabilidad militante que está ante Dios, frente a frente: el encuentro decisivo. Hoy seguimos la vía monocéntrica cuando intentamos resolver una crisis del alma por medio de la psicología del ego, cuando intentamos «reformar».

La psique en crisis tiene, naturalmente, otras fantasías. Las numerosas vías del helenismo y la exclusiva del hebraísmo no son las únicas para salir del dilema patológico de la psique. Existe la posibilidad de huir hacia el futurismo y sus tecnologías, de mirar hacia Oriente o hacia el in-

terior, de volverse primitivo y natural, de ascender y esfumarse del todo en la trascendencia. Pero estas alternativas son menos auténticas. Son simplistas; pasan por alto nuestra historia y la influencia de sus imágenes sobre nosotros; y desean eludir cuanto antes el conflicto en vez de ahondar en él proporcionándole un trasfondo cultural y una estructura diferenciada.

La ciencia-ficción y las ficciones de la ciencia, las enseñanzas de consejeros orientales o amerindios –por muy brillantes y sabios que puedan ser– no logran hacernos recordar nuestra historia imaginal occidental, las imágenes concretas que operan en nuestras almas. Al eludir nuestra tradición imaginal, nos separan aún más de ella. Entonces las vías alternativas al hebraísmo y al helenismo actúan como represiones, acentuando el desalmamiento que sus mensajes pretenden reparar. El hebraísmo fracasa en su intento de resolver el dilema actual simplemente porque está demasiado bien establecido, es demasiado idéntico a nuestra cosmovisión: hay una Biblia en el dormitorio de todo viajero, debería haber una *Odisea*. No encontramos renovación en la tradición consciente de nuestro ego, sino sólo un refuerzo para los mustios hábitos de una mente monocéntrica que quiere aglutinar su universo mediante sermones culpabilizadores. El helenismo, sin embargo, nos trae la tradición de la imaginación inconsciente; la complejidad politeísta griega habla a nuestras complicadas y desconocidas circunstancias psíquicas. El helenismo promueve el renacimiento ofreciendo espacios más amplios y otro tipo de bendición a la gama completa de imágenes, sentimientos y peculiares moralidades que son nuestra verdadera naturaleza psíquica. No necesitan redención del mal si no son imaginados de entrada como malvados.

Si en nuestra desintegración no podemos colocar todos nuestros fragmentos en una psicología monoteísta del ego, o no podemos engañarnos con el futurismo progresista o con el primitivismo natural que antes tan

bien funcionó, y si necesitamos una complejidad que se ajuste a nuestra sofisticación, entonces nos volvemos hacia Grecia. «Ninguna otra mitología que conozcamos –desarrollada o primitiva, antigua o moderna– posee la misma complejidad y la misma cualidad sistemática que la mitología griega»[71]. Grecia nos brinda un modelo policéntrico del más rico y elaborado politeísmo de todas las culturas[72], y así es capaz de contener el caos de las personalidades secundarias y los impulsos autónomos de una materia, de una época o de un individuo. Esta fantástica diversidad ofrece a la psique múltiples fantasías para reflejar sus numerosas posibilidades.

Detrás y dentro de toda la cultura griega –en el arte, el pensamiento y la acción– está su origen policéntrico mítico. Ése fue el mundo psíquico imaginal que hizo posible «la gloria de Grecia». Este origen mítico estaba probablemente menos vinculado a los ritos y a los cultos religiosos que las mitologías de otras culturas superiores. Dicho de otro modo, el mito griego actúa menos específicamente como religión y más generalmente como psicología, obrando en el alma como estímulo así como receptáculo diferenciado para la extraordinaria riqueza psíquica de la antigua Grecia.

Pero la «Grecia» hacia la que nos volvemos no es literal; incluye todos los períodos, desde el minoico hasta el helenístico, y todos los territorios, desde Asia Menor hasta Sicilia. Esta «Grecia» hace referencia a una región histórica y geográfica *psíquica*, una Grecia mítica o fantástica, una Grecia interior de la mente que sólo está relacionada indirectamente con la geografía y la historia reales, las cuales, por ello, se devalúan. «Hasta la era del Romanticismo, Grecia no era más que un museo habitado por personas sin el menor interés.»[73]

Petrarca, que en el siglo XIV hizo más que nadie por resucitar la literatura de la Antigüedad, no sabía leer griego. Winckelmann, en el siglo XVIII, que hizo más que nadie por resucitar el clasicismo y que inven-

tó la veneración moderna por Grecia, nunca visitó ese país y puede que tampoco viera nunca una escultura griega original. Tampoco visitaron Grecia Racine, Goethe, Hölderlin, Hegel, Heine, Keats o incluso Nietzsche. Sin embargo, todos ellos reconstruyeron «Grecia» en sus obras. Byron es la absurda –y fatal– excepción. Naturalmente, la lengua y la literatura griegas eran conocidas durante esos siglos, se veneraba a Sócrates, se copiaban las estatuas, la arquitectura y la métrica, pero eran pocos los que iban a la Grecia empírica y rara vez se acudía a los textos griegos originales. Lo predominante era la «imagen de Grecia cargada de emoción»[74]. Y esta imagen ha mantenido su carga de emoción gracias a un *conjunto continuo de mitos* (los «mitos griegos» y la metáfora «Grecia»), que persistió en la conciencia desde la época posthelénica hasta la actualidad.

«Grecia» subsiste como una esencia más que como un paisaje, una metáfora para el reino imaginal en el que los arquetipos han sido emplazados como dioses. Podemos también leer, por tanto, todos los documentos y fragmentos míticos que nos ha legado la Antigüedad como relatos o testimonios de lo imaginal. La arqueología deviene arquetipología y apunta no tanto a una historia literal como a las actualidades eternas de la imaginación, que nos hablan de lo que sucede ahora en la realidad psíquica.

El retorno a Grecia no es un retorno a un tiempo histórico en el pasado ni a un tiempo imaginario, a una Edad de Oro utópica que ya fue o que puede resurgir. Por el contrario, «Grecia» nos ofrece la posibilidad de revisar nuestras almas y nuestra psicología por medio de lugares y personas imaginales en vez de fechas y personas históricas: una precisión del espacio más que del tiempo. Nos alejamos por completo del pensamiento temporal y de la historicidad, y nos encaminamos hacia una región imaginal, un archipiélago de localizaciones diferenciadas, *donde* los dioses *son*, y no *cuándo* fueron o serán.

Pueden producirse conflictos entre Grecia como hecho y como fantasía, ya que la erudición histórica y literaria contempla tradicionalmente a su Grecia de manera literal, y cada generación de eruditos se deleita analizando la caprichosa interpretación de los hechos realizada por la generación precedente. Ciertamente, puede decirse que la Grecia interior de la imaginación influye en las perspectivas de la erudición clásica: un campo de estudio tan obsesionado por lo enterrado, lo roto, los vestigios, las raíces y orígenes desconocidos, los mitos y los dioses, que está especialmente sujeto a la influencia de los arquetipos en lo que se refiere a la ordenación e interpretación de sus «hechos». Los dioses parecen combatir en este mismo campo, y, gracias a esa pasión arquetípica, las lenguas muertas, que están teniendo dificultades para demostrar racionalmente su importancia en la actualidad, son mantenidas con vida por la propia psique a causa de su importancia para la imaginación.

Regresamos a Grecia con el fin de redescubrir los arquetipos de nuestra mente y de nuestra cultura[75]. La fantasía regresa allí para hacerse arquetípica. Al retroceder hacia lo mítico, hacia lo que es no-factual y no-histórico, la psique puede reimaginar sus dilemas factuales e históricos desde una posición más ventajosa. Grecia se convierte en un espejo de aumento múltiple en el que la psique puede reorganizar sus personas y procesos en configuraciones que son más grandes que la vida pero que afectan a la vida de nuestras personalidades secundarias.

La personificación y la psique politeísta

Una vez pasada revista a la personificación y a las discusiones que ha suscitado en la historia de la conciencia occidental, podemos examinarla de manera más psicológica, planteando preguntas como éstas: ¿cuál es el mayor servicio que presta la personificación

al alma? Como actividad tan íntimamente ligada a la psicopatología, ¿en qué medida modifica la visión que el alma tiene de sí misma? Y, si la personificación es tan espontánea, tan fundamental para el entendimiento y el amor, ¿por qué la hemos abandonado? ¿Dónde podemos encontrarla ahora en nuestras vidas?

El punto de partida para algunas de nuestras respuestas está en la psicopatología, en el fenómeno de la multiplicidad psíquica donde la personificación se produce espontáneamente. La multiplicación de las personas ocurre en dos tipos de situaciones clínicas. En primer lugar, puede producirse cuando la importancia de un solo individuo se hace tan abrumadora para el paciente que éste debe fragmentar la imagen del individuo, multiplicándolo en partes más manejables. El paciente tiene entonces dos médicos, o más, con el mismo nombre (o varios nombres para el mismo médico), dos o más amadas o esposas muertas, o incluso dos o más yoes. En este sentido la personificación es protectora; previene una intolerable concentración de poder numinoso en una sola figura[76].

En segundo lugar, la multiplicación de las personas puede emplearse como herramienta terapéutica para comprender que «el complejo del ego no es el único complejo presente en la psique»[77]. Al imaginar activamente la psique como múltiples personas, evitamos que el ego se identifique con todas y cada una de las figuras de un sueño y de una fantasía, con todos y cada uno de los impulsos y voces. Pues el yo no es toda la psique, sino sólo un miembro de una comuna. La terapia obra a través de la paradoja de admitir que todas las figuras y sentimientos de la psique son enteramente «míos», al mismo tiempo que reconoce que esas figuras y sentimientos son ajenos a mi control y mi identidad, es decir, que no son «míos» en absoluto.

Personificar nos ayuda a situar las experiencias subjetivas «ahí fuera»; de ese modo podemos idear protecciones contra ellas y relaciones con ellas. Por medio de la multiplicidad nos separamos más internamente; tomamos conciencia de las distintas partes. Aunque la unidad de la personalidad fuera un objetivo, «sólo las cosas separadas pueden unirse»[78], como nos enseñan los antiguos psicólogos alquímicos. La separación viene primero. Es una forma de distanciarse. Esta *separatio* (en el lenguaje de la alquimia) ofrece un desapego interno, como si ahora hubiera más espacio interior para el movimiento y para ubicar los hechos, donde antes había un conglomerado de partes o una identificación monolítica con todas y cada una de ellas, una sensación de estar estancado en el problema personal.

La asignación de nombres a las personalidades es fundamental para esta separación interna[79]: como si sólo nombrando a los animales en el Edén hubiera podido Adán llegar a ser quien fue. Gracias a los nombres, ellos se convirtieron en *ellos,* y Adán pudo entonces reconocerlos y separarse de cada uno de los personajes nombrados. Los aspectos leonino, lobuno o simiesco de Adán ya no son él, o suyos, sino algo que está «ahí fuera», compartiendo el mismo jardín. Al objetivar de esta forma personificada, podemos prescindir de otros métodos objetivos que la psicología utiliza con fines similares. Nombrar con imágenes y metáforas tiene una ventaja con respecto a nombrar mediante conceptos, pues los nombres personificados nunca se convierten en meras herramientas muertas. Las imágenes y las metáforas se presentan siempre como sujetos psíquicos vivos con los que estoy obligado a relacionarme. Me hacen recordar el poder de las palabras con las que trabajo, mientras que los conceptos tienden a hacerme caer en el engaño del nominalismo.

Tanto si la personificación ocurre en un paciente como protección o en un terapeuta como forma de hacer separaciones, su objetivo es el mismo: *preservar la diversidad y autonomía de la psique contra la dominación de un poder único,* tanto si esta dominación es ejercida por una figura que inspira un temor arquetípico en nuestro entorno como si es ejercida por nuestra propia egomanía. La personificación es la respuesta del alma al egocentrismo.

Aparte de su apariencia clínica, la personificación se produce en cada uno de nosotros, todas las noches, en los sueños. El sueño es el mejor modelo de la auténtica psique porque muestra diversos estilos de conciencia copresentes en una escena. Estos estilos se encarnan en personas que están implicadas entre sí. Eso dicen los psicólogos: los sueños te muestran tus conflictos. Pero los conflictos presuponen deseos, puntos de vista, estilos de personalidad diferentes del complejo del ego. Los vemos en el drama del sueño, que es también una crítica del complejo del ego desde los puntos de vista de los otros miembros de la *troupe.* En la vigilia, las personalidades secundarias suelen encontrar la forma de criticar el gobierno del ego por medio solamente de interferencias sintomáticas (psicopatologías), pero en los sueños vuelven las tornas y le muestran al ego sus limitaciones.

Cada una de estas personalidades oníricas influye en la personalidad habitual a la que nosotros también, como Jung, denominamos «personalidad Número Uno»[80]. El Número Uno suele gobernar el mundo diurno. El Número Uno es básicamente responsable, perseverante y socialmente reconocido; cuando se mira al espejo, ve el mismo cuerpo familiar de siempre. Las personalidades secundarias tienden a ser fragmentarias, intermitentes, inconsistentes, y no suelen gozar de aprobación social. El sueño es el espejo

en el que se muestran, y sus cuerpos tienen numerosos y sorprendentes niveles de realidad. Como Número Uno, tenemos un nombre, un voto, un número de la Seguridad Social, a pesar de que toda nuestra realidad psíquica sea múltiple y pueda fragmentarse. Sentimos a todas estas personas y decimos que son «papeles»: madre, amante, hija, bruja, arpía, niñera, esposa, niño, ninfa, mesonero, esclavo, reina, ramera, bailarina, sibila, musa. Pero ¿puede haber papeles sin personas que los interpreten? Llamarlos papeles y juegos es en sí mismo un juego mediante el cual el Número Uno puede negar la autonomía de estas personas y mantenerlas a todas bajo su control.

Las numerosas personalidades del mundo nocturno se infunden en las actitudes que dominan nuestra vida diaria. Podemos percibir un adelanto de este proceso de infusión cuando una personalidad específica aparece con frecuencia en los sueños. Una figura de la fantasía, al convertirse en un compañero nocturno, comienza a afectar a mi conciencia como la afectaría un compañero con el que conviviese durante el día. En palabras de Jung: «La actividad de tales figuras suele tener un carácter anticipador; algo que el soñante hará con posterioridad se está haciendo ahora de antemano»[81].

Al definir mi persona basándome en mi estado de vigilia, desatiendo a estas figuras y sus influencias. Entonces me vuelvo tiránico, reflejando el celoso monoteísmo del Número Uno, que no quiere reconocer la existencia de personalidades parciales independientes, y mediante esta negativa las sitúa allá fuera en el mundo, donde las influencias internas de los complejos se convierten ahora en temores paranoicos a las invasiones de los enemigos. Por un lado, tenemos la demencia individual; por otro, insensatas proyecciones colectivas sobre otras personas, sobre razas y naciones enteras.

Si me dejo definir también por la gente menuda de los sueños, me libero de la «autotiranía». Por esta razón los sueños son cruciales para cualquier terapia profunda, cualquier terapia que quiera hacer alma y no sólo construir un ego. Los sueños son importantes para el alma, pero no por los mensajes que el ego extrae de ellos, no por los recuerdos recobrados o las revelaciones; lo que parece importarle al alma es el encuentro nocturno con una pluralidad de sombras en un inframundo, como si los sueños nos preparasen para la muerte, la liberación del alma de su identificación con el ego y con el estado de vigilia. Se ha dicho con frecuencia que en los sueños el alma «vagabundea», lo que no significa deambular literalmente por el mundo, sino abandonar los confines de los intereses del ego. En los sueños, las partes fragmentadas se mantienen unidas por una serie de escenas con las que se tejen historias. En los sueños aprendemos qué es realmente la naturaleza psíquica –la naturaleza de la realidad psíquica–: no yo, sino nosotros; no uno, sino muchos. No se trata de la conciencia monoteísta mirando hacia abajo desde su montaña, sino de la conciencia politeísta vagando por todas partes, por los valles y a lo largo de los ríos, por los bosques, por el cielo y bajo la tierra.

Al utilizar el sueño como modelo de realidad psíquica, y al concebir una teoría de la personalidad basada en el sueño, estamos imaginando que la estructura básica de la psique es *un paisaje interior de imágenes personificadas*. Esta estructura implica que la psique presenta sus propias dimensiones imaginales, actúa libremente sin palabras, y está compuesta de múltiples personalidades. Podríamos describir la psique como un reino policéntrico de imágenes no verbales, no espaciales.

El mito nos ofrece el mismo tipo de mundo. Es también policéntrico, con innumerables personificaciones en el espacio imaginal. De la misma manera que las imágenes oníricas no son meras palabras camufladas –con qué poca frecuencia soñamos con palabras o textos, oímos o leemos en nuestros sueños–, las antiguas personificaciones de los mitos no son tampoco conceptos camuflados. El sueño que sana es un ritual asclepiano de curación que consiste en dormir dentro del recinto del templo: se requería, en la antigüedad, ser tocado por el dios en persona, o bajo su forma de serpiente o de perro[82]. La presencia del dios en persona era la curación, y la recuperación de la salud no requería la traducción de las imágenes en conceptos, del perro en «instinto». O, como otro ejemplo más, el dios Pan suscitaba el pánico cuando se mostraba al mediodía o bajo una de sus formas en la pesadilla[83]. Pan no era la personificación del concepto de «pánico», pues él mismo era presa del pánico. La persona de Pan fue vista en estado de pánico antes de que naciera el concepto «pánico». Pan y su pánico, Asclepio y sus curaciones, aparecen simultáneamente; el Dios no es una conceptualización posterior o una alegoría del afecto. Así pues, las figuras que aparecen en las vasijas griegas y que reciben el nombre de Destino, Muerte, Vejez, por ejemplo, no son palabras figuradas como personas, actos antropomórficos de personificación. Estas figuras son declaraciones imaginales que reconocen la naturaleza personal de la palabra, y las inscripciones subrayan que, desde la perspectiva mítica, las palabras son también personas. Estas personas siguen apareciendo en nuestros sueños. Las ninfas y las sirenas, los héroes y los demonios, los sátiros priápicos, los monstruos, los animales parlantes, no están sólo en la urna griega; se amotinan en nuestros sueños con indumentaria moder-

na. También los estrepitosos enfrentamientos entre dioses y diosas, y las tragedias que crean, aparecen en los complejos de nuestros sueños.

Cuando imagino un complejo como una entidad claramente diferenciada, como una «persona» plena, igual a mi noción del ego en lo que se refiere a intenciones, estado de ánimo y voluntad, entonces mis relaciones con mis complejos serán como en un sueño donde no son ni más ni menos reales que el sueño «Yo». Cuando el complejo está plenamente personificado, puedo percibir sus cualidades específicas y rendirle el respeto específico que merece. En el sentido indicado por Lou Salomé, soy ahora capaz de amarlo. Lo que fue anteriormente un afecto, un síntoma, una obsesión, es ahora una figura con la que puedo hablar. Según Jung, estamos invirtiendo la historia en nuestras almas, pues al personificar restituyo a la enfermedad su dios y doy al dios lo que le corresponde. «Servir a una manía es detestable e indigno, pero servir a un dios es algo lleno de sentido»[84].

De acuerdo con Jung, ese dios debe ser experimentado como una personificación, lo cual es una «condición previa esencial» para la idea de un dios[85]. A través de la personificación, el dios extraño en un complejo intruso puede entenderse en el sentido de Dilthey. Este entendimiento puede cambiar la propia naturaleza del complejo, permitiéndole trasladarse a la realidad psicológica. Los animismos alucinados de la demencia pueden contemplarse ahora como intentos de reconstruir, en el sentido que le da Unamuno, un cosmos amoroso y compasivo, como intentos de restablecer una relación afectiva con las personificaciones inmutables que gobiernan, siempre, cualquier forma de vida.

Pero debo insistir en que este *movimiento de la conciencia hacia la realidad psicológica se experimenta al principio como algo patológico*; las cosas se fragmentan a la vez que lo uno se multiplica. El reconocimiento de las múltiples personas de la psique es similar a la experiencia de la personalidad múltiple. Personificar significa policentrismo, que nos involucra en una revolución de la conciencia: del monoteísmo al politeísmo. Se experimentará como crisis nerviosa y regresión. Nos encontramos ahora en el lugar del viejo Crono, que devoró a todos sus hijos, o en el de los padres de la Iglesia, que «hicieron prisioneros todos los pensamientos en nombre de Cristo»[86]. La roca se desmorona; la rebelión se extiende desde dentro y desde abajo.

Desde el punto de vista clínico, este policentrismo sería condenado como fragmentación esquizoide, demostrando la ambivalencia de un centro que no se sostiene. Pero desde el punto de vista mítico, podríamos buscar un dios en la enfermedad, que tal vez sería Hermes-Mercurio o el Embaucador. Pues el policentrismo esquizoide es un estilo de conciencia y no sólo una enfermedad; y este estilo medra en los significados plurales, en los dobles sentidos crípticos, en las definiciones evasivas, en la no adopción de posturas heroicas comprometidas, en la ambisexualidad, en las partes del cuerpo psíquicamente distanciadas y separadas.

O este estilo de conciencia podría recibir otro nombre clínico: histeria[87]. Entonces podríamos ir en busca de Dioniso y su comunidad, donde la disgregación personal, el desmembramiento y la fluida multiplicidad encajan en un modelo mítico. Una vez más, la conciencia no es heroica ni está anclada en un punto, sino que se filtra como a través de una participación mística en una retahíla de personificaciones: entremezcladas, entusiásticas, sugestionables, lábiles. Ya sean esquizoides y mercuriales o histéricos y dio-

nisíacos, hay modelos arquetípicos en activo, dioses que afectan a nuestros estilos de conciencia.

¿Arquetipos o dioses?

Al considerar los arquetipos personificados como dioses, aquéllos se transforman en algo más que propensiones constitutivas y modelos instintivos de comportamiento, en algo más que estructuras ordenadoras de la psique, la base de sus imágenes y los órganos vitales de sus funciones. Se convierten entonces en personas reconocibles, cada una de ellas con su propio estilo de conciencia, o, en el lenguaje de Jung, en «modalidades típicas de aprehensión»[88]. Cada una de ellas se presenta como un espíritu rector *(spiritus rector)*, con posiciones éticas, reacciones instintivas, modos de pensamiento y habla, y exigencias sentimentales. Estas personas, al gobernar mis complejos, gobiernan mi vida. Mi vida es una diversidad de relaciones con ellas. En cuanto *personas* no se diferencian de los dioses, los héroes o los demonios; sólo en cuanto *conceptos*, en las abstracciones de una ciencia, podemos distinguirlas de las figuras del mito y del culto. El hombre inventa conceptos, que son sus herramientas para asir, clasificar y separar. Pero no inventa dioses y demonios, de los que también, en última instancia, como estructuras de conciencia, pueden derivarse los conceptos. Podemos sustituir los conceptos, incluso prescindir de ellos por completo, pero las personas arquetípicas son órganos vitales, y «no hay un sustituto "racional" para el arquetipo, como tampoco lo hay para el cerebelo o para los riñones»[89]. Son indispensables para la vida de la psique, del mismo modo que los dioses lo son para sostener

el universo. «Todas las eras anteriores a nosotros han creído en dioses de una forma u otra. Sólo un empobrecimiento sin precedentes del simbolismo nos ha permitido redescubrir a los dioses como factores psíquicos, es decir, como arquetipos de lo inconsciente.»[90]

Pero hoy es precisamente ahí donde descubrimos a los dioses –en la psique inconsciente–, y, debido a esa inconsciencia, somos incapaces de distinguir a los dioses de los arquetipos, o a los arquetipos de los héroes y los demonios[91]. Por consiguiente, nuestras descripciones de los arquetipos y las descripciones clásicas de los dioses, héroes y demonios tienen que ser análogas. En ambas descripciones nos topamos con el mismo tipo de pregunta: ¿dónde se encuentran? ¿Son cognoscibles, y, en caso afirmativo, por qué medios, y cómo podemos «demostrar» su existencia? ¿Cuál es su origen? ¿Cuántos hay? ¿Forman jerarquías y subclases? ¿Cambian o envejecen o recorren la historia? ¿Qué clase de «cuerpo» tienen? ¡Qué pronto la psicología de los arquetipos comienza a sonar a mitología de los dioses! ¡Qué necesario es hablar de ambas en lenguaje metafórico![92]

Cada vez que intentamos definir conceptualmente a un dios o a un arquetipo, nos damos cuenta de que ninguno de los dos puede ser apresado adecuadamente por medios conceptuales. Como principios metafísicos que son, eluden nuestro conocimiento. Los griegos conocieron a sus dioses a través de una mitología no escrita. Nosotros conocemos a nuestros arquetipos a través de la psicología vivida. Ambos pueden entenderse mejor como personas.

Hoy en día tenemos tan poca conciencia de estas personas que llamamos a su reino «el inconsciente». Antaño eran las personas de la imaginación, así como, en otro tiempo, el inconsciente fue el

reino imaginal de la *memoria*. Pero ahora no podemos distinguir entre quimera y fantasía, entre lo imaginario, lo imaginativo y lo imaginal[93]. Y luchamos en vano con la semántica conceptual de la alegoría, la metáfora, el modelo, el paradigma y el símbolo. Oscilando entre el espejismo y la profecía, entre las visiones y las ilusiones, no podemos distinguir entre las propias apariciones. Aunque estos aspectos de lo imaginal están definidos en los manuales de retórica y psiquiatría, las definiciones no han afectado al tejido de experiencia en el que estos sucesos imaginales siguen entrelazados. Lo que antiguamente fue bien conocido por neoplatónicos, gnósticos, cabalistas y alquimistas –y quizá también por el creyente ordinario en su círculo de imaginería y en su calendario de santos–, todos los cuales poseían complejos medios para distinguir las personas de lo imaginal y discernir los espíritus, ya no es conocido para nosotros. Naturalmente, los dioses de la mitología devienen «factores psíquicos» y, naturalmente, los arquetipos de la psicología se convierten en dioses mitológicos.

En nuestra presente situación no sabemos percibir diferencias entre las diversas clases de viajes imaginarios. No sabemos qué hacer a la hora de clasificar los peces capturados por los aventureros contemporáneos. ¿Cómo clasificamos a los habitantes de la profundidad del alma? Y los aventureros mismos: ¿son poetas visionarios de la nueva era de Acuario o son yonquis? ¿Están explorando, o ahogándose en las profundidades de una imaginación sin cartografiar, o sólo se ahogan cuando las voces humanas los despiertan? ¿Es así como el valeroso Cortés y el capitán Cook aparecerían hoy, levantando el mapa de un mundo inexplorado de la geografía interior, de una Atlántida bajo la superficie? ¿Por qué los relatos de estos viajeros contemporáneos están siempre escritos en el lenguaje de la «semejanza», y no son los informes del biólogo marino, linneanos en sus taxonomías, medidas y conductas? Regresan de sus viajes habiendo sufrido una transformación oceánica en el lenguaje; hablan ahora analógicamente, metafóricamente, contándonos a qué «se parece». ¿Han estado con sirenas, alucinando, porque lo que vieron es privado, porque nadie más lo vio, y no es predicable, repetible a voluntad: únicamente yo solo? Sin embargo, ¿qué es esa noción de «yo solo»; por qué la idea de realidad ha de estar relacionada con la repetibilidad en público, controlada por un ego con fuerza de voluntad; y qué son las alucinaciones? ¿Se trata acaso de una cuestión de darle a las imágenes demasiado crédito o realidad, o, por el contrario, de no conferirles el suficiente, de forma que tengan que imponernos su realidad? Si no les otorgamos nuestra fe, entonces la imagen espontánea, la visión única y la pequeña voz pausada –esas mechas a las que se aferra la llama de cada vida individual– parecerán siempre fantasías poco fiables. Necesitamos un ego imaginal que se encuentre a gusto en el reino imaginal, un ego que pueda emprender *la principal tarea a la que se enfrenta hoy la psicología*: la diferenciación de lo imaginal, el descubrimiento de sus leyes, sus configuraciones y los estados de ánimo de su discurso, sus necesidades psicológicas. Hasta que conozcamos estas leyes y necesidades, estamos obligados a llamar a sus actividades «patología», condenando con ello a la imaginación a la enfermedad, y a sus personas a mostrarse principalmente por medio de manifestaciones patológicas. Pero esta tarea principal de la psicología de diferenciar lo imaginal comienza sólo cuando le permitimos hablar tal como se muestra: personificado. Personificar es, por tanto, una forma de experiencia psicológica y, al mismo tiempo, un método para comprender y ordenar esa experiencia.

La lucha por diferenciar lo imaginal en los tiempos modernos comienza en 1916 con la «imaginación activa» de Jung, su método para implicar a las personas de la psique en un diálogo directo. Desde entonces se han dado en psicoterapia otros intentos de seguir el mismo camino: por ejemplo, las técnicas iniciadas por Desoille, Leuner, Assagioli y Gerard[94], así como la aproximación al sueño por parte de la psicología de la Gestalt. La virtud de estas disciplinas es que estimulan la exploración interior y reconocen la existencia de muchas partes en nosotros.

Sin embargo, la dificultad inherente a todos los métodos que buscan la participación activa de la imaginación es la siguiente: ¿quién está realizando esa actividad? Cuando se trata de la personalidad del ego en su posición habitual, entonces la autonomía del campo en el que se adentra se ve perturbada por esta intrusión. Las figuras de la psique imaginal tienen que reaccionar de acuerdo con las necesidades y las pautas del ego. Sus respuestas quedan vinculadas al ego; pierden su autonomía, o la pueden mostrar sólo desapareciendo. Cuando Hércules descendió a los infiernos, obligó al dios Hades a huir de su trono después de herirlo en el hombro. Hércules entró en el reino de las sombras para coger algo, y mientras estuvo allí luchó, desenvainó su espada, asesinó, y se sintió confundido acerca de la realidad de las imágenes. Cada uno de nosotros tiende a ser Hércules en el ego cuando comenzamos a implicarnos con las figuras imaginales.

La psicología de la Gestalt parece rodear este obstáculo aproximándose a todas las figuras a través de la empatía. Uno se siente a sí mismo en cada una de las personas y escenas de un sueño o fantasía, admitiendo que sí, que también esto es mío. Al identificarme con sus sentimientos, éstos se convierten en mis sentimientos, asignando así directamente al ego las imágenes autónomas *que no son mías.* Aunque este modo de aproximación ayuda a superar el miedo a las imágenes y la distancia que nos separa de ellas, su finalidad última es debilitarlas y fortalecer el ego sintiente.

Otros enfoques suelen sugerir un plan para explorar el «mundo interior». Hay descensos a las cavernas o regresos a las escenas de la infancia, un guía interior con paradas preestablecidas en la gira, formas de superar bloqueos y conmociones, y el tranquilo consejo del terapeuta, que ya estuvo allí anteriormente. Este camino vuelve a confinarnos en el autoritarismo –si bien manso y sofisticado– de una disciplina espiritual. Estamos de nuevo encerrados en un ego de voluntad y razón que organiza un programa para la psique desde un punto de vista superior, gobernando y guiando la experiencia imaginal. El objetivo no es tanto la realización de las imágenes (como, por ejemplo, en el arte) cuanto la realización de la personalidad que lleva a cabo el ejercicio, es decir, el ego.

El énfasis terapéutico en el adiestramiento de la personalidad a través de la confrontación con sus imágenes prejuzga lo imaginal desde el principio. La propia idea de que la imaginación es una jungla salvaje y temible o un manicomio que necesita de una mano experimentada para mantenerlo en orden nos recluye en una fantasía heroica, tal y como la idea de que la imaginación es un misterio profundamente irracional que requiere perspicaces consejos nos recluye en la fantasía del anciano sabio. Nuestro acercamiento a la imaginación viene predeterminado por la idea que nos hacemos de ella. Las disciplinas de la imaginación terminan disciplinando las imágenes. Insidiosamente, terminamos predispuestos

contra el mundo en el que queremos adentrarnos. Y la imaginación activa se convierte en control mental, adquisición de conocimientos, fuerza y sabiduría, en detrimento de las imágenes del alma.

No puedo alzar mi voz lo bastante alto contra estos métodos. En ellos reside el maltrato de la libertad primordial del alma: la libertad para imaginar. Ésta es la fuente de nuestra peculiar individualidad y de nuestro arte, ciencia y cultura. La autonomía de la fantasía es el último refugio de la dignidad del alma, su garantía contra todas las opresiones; es lo único que podemos llevar con nosotros al cuartel general detrás de las alambradas. Si estamos dispuestos a aceptar controles internos sobre la imaginación, habremos sucumbido ya, en el alma, al mismo autoritarismo que quiere dominar al cuerpo político. La relación entre sumisión a la manipulación técnica de la imaginación y sumisión a controles externos es sutil, pero real. Los sistemas de meditación trascendental, las ideas skinnerianas de control y Siberia están más próximos entre sí de lo que parece, y se acercan más a cada uno de nosotros cuando menospreciamos la importancia de la libertad y dignidad de la fantasía.

Pecamos contra la imaginación cada vez que preguntamos a una imagen por su significado, exigiendo que las imágenes sean traducidas a conceptos. La serpiente enroscada en el rincón no puede traducirse como mi miedo, mi sexualidad o mi complejo materno, sin matar a la serpiente. No escuchamos música, tocamos una escultura o leemos historias con el significado en la mente, sino en interés de la imaginación. Aunque el arte pueda ocultar una multitud de ignorancias psicológicas, al menos no pregunta a las imágenes lo que significan. Las interpretaciones e incluso las amplificaciones de las imágenes, incluyendo todo el aparato analítico

de los diccionarios simbólicos y los paralelismos etnológicos, se convierten con demasiada frecuencia en instrumentos de la alegoría. En lugar de vivificar la imaginación conectando nuestro intelecto conceptual con las imágenes de los sueños y la fantasía, cambian la imagen por un comentario o resumen de ella. Y estas interpretaciones olvidan también que ellas mismas son fantasías inducidas por la imagen, no más significativas que la propia imagen.

La disciplina de la imaginación no tiene por qué convertirse en un programa para la imaginación. Los psicólogos alquímicos trabajaban con una intensa disciplina, con devoción ética por su trabajo, cuidadosas fórmulas y elevados propósitos. Pero toda la actividad alquímica está marcada por la libertad y la diversidad, dejando todo el espacio posible para lo estrafalario y lo herético. Cada alquimista trabajaba con sus imágenes a su manera, y a ninguno se le ocurría pensar que la repetibilidad y la conformidad de una operación fuesen la marca distintiva de su éxito. De los psicólogos alquímicos aprendemos a dejar que las imágenes actúen sobre el experimentador; aprendemos a ser el objeto de la obra, incluso un objeto, o imagen objetivada, de la imaginación.

Por ende, no es tanto una cuestión de programa cuanto de actitud, de abandonarse a las imágenes y cultivarlas en su propio interés. El reino de lo imaginal tiene sus propias vías de exploración, que comienzan con lo primero que nos venga a la mente –cualquier imagen o fantasía–, a la manera de la alquimia, que empieza con un material primario que recibe al menos sesenta nombres diferentes. Puesto que comienza en cualquier parte, puede interrumpirse también en cualquier parte. La fantasía no necesita alcanzar una meta. Sortea las instrucciones de las disciplinas espirituales que requieren una intensa concentración, toma de decisiones pa-

ra alcanzar metas preestablecidas, compromisos morales y ejercicios de fortalecimiento. Para el alma, esta clase de aproximación puede considerarse una falacia moral que emplea disciplinas religiosas o meditativas como modelos para trabajar con las imágenes. El trabajo de la fantasía está más cerca del arte, de escribir, pintar y hacer música, que de la contemplación y el yoga. La actividad imaginativa es tanto un juego como un esfuerzo, un adentrarse y ser adentrado, y, a medida que las imágenes adquieren más sustancia e independencia, la fuerza y autocracia del ego tienden a disolverse. Pero la disolución del ego no significa desorden, ya que toda fantasía es guiada por un orden arquetípico más profundo. Incluso el orden del ego está basado en los principios arquetípicos del mito del héroe. Estos principios de la imaginación, que despliegan sus leyes de acuerdo con personas, temas y pautas míticos, elementos básicos, cualidades y direcciones espaciales, han sido descritos por Jung, por Gaston Bachelard, y más recientemente por Gilbert Durand y su escuela, en su obra sobre los temas de la imaginación[95]. Han comenzado a cartografiar la arquetipología natural de lo imaginal.

Explorar el mundo psíquico interior nos anima a ser naturalistas de la imagen o retratistas de ángeles y animales, diferenciando los complejos, sus características y comportamientos, haciendo distinciones entre la gente menuda. Pero no estamos cartografiando los cielos o las selvas para una posterior colonización, pues las diferencias que saltan a la vista un día pueden ocultarse al día siguiente tras la maleza o detrás de una nube. Lo extraordinario de la imaginación es sencillamente que es en verdad extraordinaria; con independencia del grado de conocimiento que tengamos de ella, siempre es capaz de sorprender, conmocionar, aterrar o estallar en una belleza arrebatadora. Las distinciones que hacemos al explorarla nunca pueden darse desde aventajadas posiciones familiares; antes bien, la experiencia de la imaginación pulveriza estas posiciones aventajadas. La mejor prueba de la autenticidad de nuestras disciplinas para explorar lo imaginal es que el ego habitual se siente perdido y es incapaz de identificarse con las imágenes. Deben ser extrañas aunque familiares, desconocidas aunque se amen, misteriosas aunque confiemos en ellas. Deben tener autonomía plena, y el ego entra en su territorio primero como furtivo, luego como discípulo y finalmente como encargado de mantenimiento, que se ocupa de los pequeños ajustes, mantiene la rehabilitación del edificio, los fogones siempre atizados, calentando...

Esta relación con las imágenes significa darles pleno crédito; significa restaurar los ídolos caídos y los iconos agrietados que han sido reformados y contrarreformados en pálidas semblanzas de lo que antaño fueron númenes sagrados. La restauración de la imagen, sin embargo, no significa una reinstauración literal de la idolatría, sino más bien una restauración de la imagen ante nuestra vista: no tanto en *lo* que vemos, sino en *cómo* lo vemos[95a]. Significa acercar la perspectiva imaginal, acercar la fantasía, a todo lo que vemos. De ese modo todo se transforma en imágenes significativas, y con ese cambio a la vista nos vemos a nosotros mismos de manera diferente; vemos que nosotros mismos somos en definitiva una composición de imágenes, y nuestra persona la personificación de sus vidas en el alma.

Si tomamos esta dirección, el primer obstáculo que habremos de salvar es de naturaleza psicológica. Poco podremos explorar lo imaginal mientras no superemos nuestro propio egocentrismo,

ese *Yo* con mayúscula que aparece en el monoteísmo de la conciencia (Jung), en la ciencia y en la metafísica monoteístas[96], y en la raíz de todo: el monoteísmo del humanismo cristiano, con su tolerancia restringida a una sola y única personificación histórica de la divinidad. La psique egocéntrica, con su único ojo fijado en totalidades y unidades, podría admitir a regañadientes la personificación como una figura del lenguaje, pero nunca que el reino imaginal y sus personas sean presencias reales y poderes verdaderos.

Nos vemos llevados, por tanto, a aprender algo de la psicopatología, a tomar a las personas imaginales tan en serio (cuando no tan literalmente) como se toma alguien sus ilusiones o las alucinaciones. Entonces nuestra idea de la personificación incluiría todas sus implicaciones «patológicas». Esto equivale nada menos que a destronar la fantasía dominante que gobierna nuestra visión del mundo como una unidad final: el significado real, la belleza real y la verdad requieren una visión unificada. También significa que abandonaríamos la idea de nuestra personalidad como unidad final del sí mismo. En vez de intentar curar la fragmentación patológica dondequiera que se presente, dejaríamos que el contenido de esta fantasía curase a la conciencia de su obsesión por la unidad. Al absorber nuestra conciencia el punto de vista plural de las «psiques fragmentadas», habría una nueva conexión con la multiplicidad y ya no tendríamos que denominarla fragmentación esquizoide inconexa. La conciencia, y nuestra idea de la conciencia, reflejarían una cosmovisión diversa e inestable.

No sólo cambiarían de forma nuestras ideas psicológicas sobre el sí mismo, la conciencia e incluso Dios; no sólo se sustituiría la medición de las cantidades como método de conocimiento psicológico por la diferenciación precisa de las cualidades, sino que ya no nos encontraríamos solos en nuestra subjetividad. Nuestra posesiva noción de mismidad, nuestra privativa noción de intimidad –el yo privado–, la propia noción de unidad como base de la fantasía de nosotros mismos, ya no serían los modelos sobre los que construir nuestra casa de astillas. Todo partiría junto: unidad y unicidad, identidad, integración e integridad como simplicidad, e individualidad como indivisión. Y la partida de la fantasía unitaria dominante iría acompañada de la de su emoción dominante: la soledad.

Pues la casa en la que la psique realmente mora consta de una serie de galerías interrelacionadas, con varios niveles, con ventanas por todas partes, y con amplios y continuos añadidos «en construcción», además de súbitos callejones sin salida y agujeros en los tablones del suelo; y esta casa ya está llena de ocupantes, de otras voces en otros aposentos, reflejando la naturaleza viva, repitiendo de nuevo el eco vivo del Gran Dios Pan: un panteísmo revivido por la creencia de la psique en sus imágenes personificadas. Hay aquí espacio para recibir a la inmigración en masa –la resurrección de los reprimidos–, a medida que Ángeles y Arcontes, Demonios y Ninfas, Poderes y Sustancias, Virtudes y Vicios –liberados de las reservas mentales que refrenan ese primitivismo y de las prisiones conceptuales que constituyen las descripciones en letra pequeña– vuelven a participar en los acontecimientos de nuestra vida diaria.

Ánima

Esta visión no puede actualizarse a menos que las personas arquetípicas nos parezcan plenamente reales. Para experimentar la

realidad imaginal, una función psíquica –la función específica del alma imaginativa– debe estar activa. Esta persona anímica es la persona de nuestros estados de ánimo, reflexiones y ensoñaciones, de nuestro anhelo sensual que va más allá de lo sensiblemente concreto: la hilandera de la fantasía que es la personificación de todas las capacidades psíquicas desconocidas que están al acecho, atrayéndonos de manera seductora y misteriosa hacia el interior más oscuro del bosque y hacia las profundidades que se abren bajo las olas. «Ánima» significa tanto psique como alma, y la encontramos en sus numerosas encarnaciones: alma de las aguas sin la cual nos secamos, alma de la vegetación que verdea nuestra esperanza o se malogra en síntomas, Señora de las Bestias que cabalga sobre nuestras pasiones... Ella es la hija de mi padre y la hija de mi madre, y mi hermana, mi alma. Es también un inquietante súcubo que exprime el jugo de nuestra vida, una arpía con garras, un fantasma blanco y frío con lunáticas adicciones..., pero también una niñera, una atenta criada, una ninfa Cenicienta, imprecisa y sin historia, una *tabula rasa* en espera de la palabra. Y es también la Sofía de la sabiduría, la María de la compasión, la Perséfone de la destrucción, las apremiantes Necesidad y Destino, y la Musa. La multiplicidad de sus formas en la ficción y en la vida, y la realidad intensamente personificada e intensamente subjetivada de su naturaleza, sugieren un mundo convocado y gobernado por ella. Vico, Cassirer y Otto relacionaron la personificación con el pensamiento mítico; Dilthey y Unamuno relacionaron la personificación con la comprensión y el amor. Lou Salomé personificó estas ideas para Freud, y Jung describió el ánima como la personificación de lo inconsciente.

En este último sentido, ánima tiene una serie de significados[97].

En primer lugar, (a) es la personificación de nuestra inconsciencia: nuestras estupideces, locuras y problemas intratables. Luego (b) es una personificación particular que aparece en un momento determinado –prostituta, dependienta, colegiala– y que presenta una imagen precisa de las emociones actuales del alma. Es también (c) el sentimiento de interioridad personal. Nos aporta la sensación de tener una vida interior, transmutando los hechos en una experiencia que significa «yo». Hace posible el trasfondo interior de la fe en mí mismo como persona, produciendo la convicción de que lo que sucede tiene valor para el alma y de que nuestra existencia es personal e importante[98]. De este modo (d) el ánima personaliza la existencia. Ánima, además, es (e) aquella persona por medio de la cual nos iniciamos en el conocimiento imaginal, quien hace posible la experiencia a través de las imágenes, pues encarna la actividad reflectante, reactiva y especular de la conciencia. Desde el punto de vista funcional, el ánima actúa como ese complejo que conecta nuestra conciencia habitual con la imaginación provocando el deseo, nublándonos la vista con fantasías y ensoñaciones, o profundizando nuestra reflexión. Ella es un puente tendido hacia lo imaginal y también hacia el otro lado, personificando la imaginación del alma. Ánima es la psique personificada, del mismo modo que Psique, en el antiguo relato de Apuleyo, personificaba el alma.

Por tanto, el movimiento hacia la existencia psicológica pasa por ella de una forma o de otra. El movimiento que nos conduce a través de un mundo construido a base de conceptos y objetos muertos hacia una conciencia animista, subjetiva y mítica, donde la fantasía está viva en un mundo vivo y significa «yo», sigue al ánima. Ella nos enseña a personificar, y la primera lección de su enseñanza es

la realidad de su personalidad independiente con respecto a unos modos de experimentar con los que estamos tan identificados que los denominamos ego, yo. La segunda lección es el amor. El ánima viene a la vida a través del amor e insiste en ello, de la misma manera que, en la antigua leyenda, Psique está emparejada para siempre con Eros[99].

Tal vez amar venga primero. Quizá sólo a través del amor sea posible reconocer a la *persona* del alma. Y esta conexión entre amor y psique implica un amor por todo lo psicológico, por todo síntoma o hábito, buscando lugar para él en el corazón de la imaginación, buscando una persona mítica como fondo en que apoyarse. La conexión entre amor y psique significa también abrir un ojo psicológico en todas las manifestaciones del amor: todos sus locos y erráticos anhelos buscan en definitiva la conexión con la psique.

Tanto si concebimos a esta persona interior como Ánima o como un Ángel, un Demonio, un Genio o un Paredro, o una de las almas personificadas en las tradiciones de China y Egipto antiguos, esta figura es indispensable para la noción de la personalidad humana. Algunas tradiciones, de hecho, han llegado a decir que un individuo sin su propia figura del alma no es un ser humano. Un individuo así ha perdido su alma.

Despersonalización

Desde el punto de vista clínico, la pérdida del alma recibe el nombre de «despersonalización»[100], una situación en la que el «coeficiente personal» oculto detrás del ego y de su relación con el sí mismo y con el mundo desaparece repentinamente. Todas las funciones particulares de la conciencia del ego operan como antes; asociar, recordar, percibir, sentir y pensar siguen intactos. Pero la convicción de uno mismo como persona y el sentido de la realidad del mundo han desaparecido. Todas las cosas y uno mismo se vuelven automáticos, irreales, vacíos. El sentido de «mismidad», de importancia emocional, se ha desvanecido, y ahora el mundo es como si estuviera detrás de un cristal; la perspectiva de profundidad parece no funcionar ya cuando lo próximo y lo distante se funden en un plano único.

La despersonalización no se limita a una condición psiquiátrica determinada. Se da en enfermedades cerebrales orgánicas y en estados tóxicos, en la epilepsia, la melancolía y la histeria; en psicosis esquizofrénicas y maniacodepresivas, y en las neurosis; y afecta a los seres humanos normales. Puede producirse durante unos momentos o prolongarse como una dolencia crónica; puede aparecer en la pubertad o en la vejez. La despersonalización no corresponde a un síndrome sino a una persona: o a la ausencia del sentido de persona.

Como cabría esperar, la propia palabra «despersonalización» hace referencia a una «filosofía del universo que ya no considera las fuerzas de la naturaleza como manifestaciones de agentes sobrenaturales o dioses»[101]. Así como la misma palabra designa los dos mundos, «aquí dentro» y «allá fuera», así también el mismo factor, el ánima, anima el mundo (animismo) y produce la sensación de personalidad, transformando los hechos en experiencias que significan «yo». La despersonalización clínica demuestra que otro factor distinto del ego –el «coeficiente personal», como ha sido denominado– debe entrar en juego para que podamos experimentar la realidad del sí mismo y del mundo. En palabras de Jung:

El ánima es un factor en el sentido estricto de la palabra. El hombre no puede crearla; antes bien, es siempre el elemento *a priori* en sus estados de ánimo, reacciones e impulsos, y en todo aquello que sea espontáneo en la vida psíquica. Es algo que vive por sí mismo, que nos hace vivir; es la vida oculta tras la conciencia y que no puede integrarse plenamente en ella, pero a partir de la cual, en cambio, surge la conciencia[102].

Aquí el ánima no es una proyección sino el proyector. Nuestra conciencia es el resultado de su vida psíquica anterior. El ánima se convierte así en el portador primordial de la psique, el arquetipo de la propia psique, y en el factor crucial de la vocación psicológica y de cualquier psicología que quiera basarse en la psique tal como es vivenciada de hecho.

La esencia de su trabajo como «factor» es crear personas. El alma crea imágenes en forma personificada; el coeficiente personal actúa espontáneamente a través de los sentimientos personales y de las imágenes personificadas. Esto ha sido admitido desde hace mucho tiempo –pero a la inversa– por nuestra tradición antiimaginal y antipersonificadora, que intentaba contener la espontaneidad y el politeísmo natural del alma controlando el uso de las imágenes. Los padres de la Iglesia, por ejemplo, reunidos en el año 787 en el segundo Concilio de Nicea, declararon que «la composición de la imaginería religiosa no se deja a la iniciativa de los artistas, sino que se basa en principios establecidos por la Iglesia católica y por la tradición religiosa»[103]. Los pintores tenían que ser meros técnicos que siguieran las instrucciones de los funcionarios de la Iglesia en cuanto a tema, selección y disposición de las imágenes. Este método imperó en principio y en general durante siglos.

Pero, como ha observado el historiador del arte E. H. Gombrich, esta astuta alma femenina escapó de las garras de sus captores. Las imágenes personificadas siguieron apareciendo.

Lo damos por sentado en lugar de hacer preguntas sobre esta extraordinaria población –predominantemente femenina– que nos saluda desde los porches de las catedrales, se aglomera alrededor de nuestros monumentos públicos, figura en nuestras monedas y billetes, y aparece en nuestros carteles e historietas; estas mujeres diversamente ataviadas, naturalmente, surgieron en la escena medieval; saludaban al príncipe a su llegada a la ciudad, eran invocadas en innumerables discursos, discutían o se abrazaban en interminables epopeyas en las que luchaban por el alma del héroe o ponían en marcha la acción[104].

Y siguieron haciendo apariciones públicas en aquellos maravillosos personajes de las novelas, en los desnudos de la pintura y en los retratos de sociedad, así como en el escenario; su glamour sigue reflejándose en el cine. Pero ahora nuestras novelas se han despoblado, los monumentos y los lienzos son abstracciones, y los edificios ya no tienen tallas. Incluso la pornografía ha sustituido la excitante imagen personificada por los recortes de órganos despersonalizados.

Personalizar y personalismo

Si personificar es tan importante para nuestro entender y nuestro amar, si está tan estrechamente ligado al alma y a nuestra experiencia de la vitalidad y la realidad de nosotros mismos y del

mundo, ¿dónde podemos encontrarlo hoy en nuestras vidas? ¿Dónde están los ángeles y los demonios y las configuraciones arquetípicas, ahora que a esas personas se les ha denegado el acceso a los mundos teológico, natural y psicológico?

Encontramos, naturalmente, a las personas ausentes en la psicopatología. Ahí se las reconoce al menos como auténticas aunque se las identifique con la enfermedad. Pero hoy la personificación se da a conocer principalmente en la personalización –la magnificación de la vida personal–, que es quizá una enfermedad disfrazada de buena salud. Desterrado de la conciencia, personificar retorna ahora subrepticiamente en forma de personalizar.

Un axioma de la psicología profunda asevera que lo que no se admite en la conciencia irrumpe en ella de manera torpe, obsesiva y literalista, y la afecta precisamente con las cualidades que pretende excluir. La personificación que no es aceptada como visión metafórica retorna bajo una forma concreta: nos apoderamos de otras personas, nos aferramos a ellas. Las investimos con imágenes reprimidas, de forma que crecen en importancia, se idealizan, se idolizan, mientras que la psique se siente más fascinada aún por estos individuos concretos, más adherida a ellos, de lo que habría sentido por las personas metafóricas que están en la raíz de la proyección sobre la gente. Sin las personas metafóricas, somos conducidos a la fuerza a las desesperadas garras de los literalismos.

Así pues, estamos más obsesionados y esclavizados por las formas sublimadas de cultura que por las metáforas originales. Estamos más pornográficamente sexualizados que nuestra sexualidad, tenemos más sed de poder que nuestra ambición, somos más dependientes y hambrientos que nuestras necesidades, nos sentimos más víctimas que nuestros sufrimientos. Los literalismos en los que

constreñimos nuestros instintos nos oprimen con más fuerza que los propios instintos. El obsesivo literalismo de nuestra creencia en otras personas nos sujeta con más firmeza que cualquier tótem o fetiche personalizado. ¡Con qué rapidez los otros devienen ángeles o demonios, ninfas o héroes! ¡Qué esperanzas ponemos en ellos y cómo nos decepcionan! Son otros los que transportan nuestras almas y se convierten en sus figuras, con la consecuencia final de que, sin esos ídolos, caemos en la desesperación de la soledad y pensamos en el suicidio.

Al usarlos para mantenernos vivos, otras personas comienzan a desempeñar el papel de fetiches y tótems, convirtiéndose en los guardianes de nuestras vidas. A través de este culto a lo personal, las relaciones personales son ahora el lugar donde podemos encontrar lo divino, al menos eso afirma la nueva teología. La propia actividad de la que la conciencia racional moderna querría disuadirnos –la personificación– reaparece en nuestras relaciones, creando un mundo animista de ídolos personificados. Evidentemente, estas relaciones cargadas de arquetipos se desmoronan; evidentemente, requieren una atención constante y propiciatoria; evidentemente, debemos acudir a los sacerdotes de este culto (terapeutas y orientadores) a fin de que nos instruyan en el ritual correcto para relacionarnos con las personas. Pues las personas ya no son sólo seres humanos; al divinizarlas, las hemos deshumanizado. Las reuniones de fin de semana, las sesiones de grupo y los talleres de sensibilización son fenómenos religiosos; atestiguan dónde residen ahora las personas divinas: en los seres humanos.

Cuando aceptamos incondicionalmente la convención de que la personificación es patológica, arruinamos nuestras amistades, matrimonios, amores y familias al buscar la redención en la gente.

Buscamos la salvación en los encuentros personales, las relaciones personales, las soluciones personales. Los seres humanos son los templos y estatuas contemporáneos donde se aloja la personificación. El saludo del vecino es el numen. Nuestro culto venera o propicia a la gente real –la familia, las personas amadas, el círculo de amistades– mientras ignora a las personas de la psique que componen el alma y de las que ésta depende.

La adoración de lo personal se da incluso en filosofía, donde recibe el nombre de «personalismo». Éste surgió como una fuerza intelectual con la decadencia de la personificación. Adquirió una importancia fundamental para los filósofos que sostenían que la persona era el sustrato último del ser, y alcanzó su plena eclosión como fantasía filosófica en la conciencia protestante poskantiana de Alemania, Gran Bretaña y Estados Unidos, con una vigorosa ramificación alimentada por el pensamiento cristiano en Francia. El personalista francés Emmanuel Mounier (1905-1950) dijo simplemente: «Lo personal es el modo de existencia propio del hombre»[105]. Su contemporáneo estadounidense E. S. Brightman elevó aún más el principio personal diciendo: «El personalismo es la idea de que la personalidad del sí mismo es el primer principio esencial que reúne y explica todos los demás primeros principios»[106].

El personalismo alza la voz en protesta contra los nuevos modelos sociales, biológicos y mecánicos del hombre; es un grito de auxilio de la psique ante la aplastante impersonalización del universo. Pero las alienaciones que sufrimos no pueden resolverse recargando la personalidad individual meta-físicamente. El mundo allá fuera, al igual que mi vida interior, seguirá despersonificado hasta que el modo personificado de conciencia mítica lo revivifique. Lo personal puede ser el primer principio y el modo más propio del hombre, porque revela el alma personificada; sin embargo, la convicción de que esto es así no depende de una posición metafísica, sino de un factor psicológico, el ánima, el estado del alma misma.

El presente culto a la persona que se da en todas las manifestaciones de la psicología –desarrollo de la personalidad, inventario de la personalidad, psicodinámica personal, escrutinio de diferencias y opiniones personales, así como la fascinación que ejercen como temas de investigación– está basado en un literalismo ideológico: el personalismo. La psicología ha tomado la metáfora de la personificación y la ha literalizado convirtiéndola en una ontología de las personas. Hemos *personalizado el alma,* comprimiéndola toda dentro del ser humano.

La propia psicología es parte de esta lenta retirada del alma hacia los estrechos confines de la piel humana. La última fase de este proceso consiste en reducir el alma a su espacio más indiviso y limitado, el ego, para luego henchir este «yo» por medio de la denominada «psicología del ego». Pues la psicología del ego es todo lo que les queda hoy a nuestras almas; tanto si se trata de un ego corporal, de un ego sensitivo o de un ego individuador, la psicología se ocupa de hacer ego y no de hacer alma. El campo dedicado –como su propio nombre indica– al estudio de la psique gasta sus recursos en desarrollar y fortalecer un fantasma que en cualquier momento puede ser presa de la despersonalización. Al identificar el alma y el trabajo psicológico con el ego subjetivo y sus aspiraciones, la psicología se vuelve satánica. Pues precisamente esta identificación del alma o de la personalidad con el sujeto empírico es, según el visionario psicólogo William Blake, el camino de Satanás[107].

El «Yo» tiene su propia función, que se expresa en su inicial ma-

yúscula. Se le llama legítimamente «primera persona» no porque sea la persona más importante de la psique, sino porque desempeña también un papel míticamente determinado en la dramaturgia de la psique: el de ser la personificación cuya perspectiva consiste necesariamente en tomarse a sí misma por algo literalmente real. Una característica específica del ego, y su función específica, es representar el punto de vista literal: se toma a sí mismo y a sus opiniones como reales. El literalismo es un punto de vista egocéntrico; significa estar encerrado dentro de un ego. La psicología del ego es la consecuencia de estar atrapada en la perspectiva del ego: los otros personajes de la escena son simples características, proyecciones mías. Sólo yo soy literalmente real.

Nuestros síntomas, sin embargo, pueden salvarnos de este literalismo. Por esta razón hemos contraído una gran deuda con ellos, y los trataremos con especial respeto en el siguiente capítulo. Los síntomas nos dicen que no podemos adueñarnos de los sucesos provocados por la gente menuda de la psique. Los síntomas nos recuerdan la autonomía de los complejos; se niegan a someterse a la visión egocéntrica de una persona unificada. Por otra parte, nada me hace estar más seguro de mi propia existencia metafórica –de que también yo soy una personificación cuya realidad depende de algo distinto de mi voluntad y razón– que la despersonalización: el síntoma que me produce la sensación de ser un autómata o –en palabras de Platón[108]– de estar en manos de los dioses. La perspectiva mítica de mí mismo y de mi existencia puede comenzar directamente en la psicopatología: mi propia persona, con todas sus pasiones y experiencias personales, puede evaporarse. No depende de «mí».

Este «mí», aun cuando se experimente como algo que procede

de lo más profundo del ser, aparentemente tan exclusivo, tan ciertamente mío, es totalmente colectivo. Pues la psique no es mía, y las declaraciones que expresan mi persona más profunda, tales como «te quier*o*», «teng*o* miedo», «te promet*o*», son universales colectivos cuyo valor reside precisamente en su impersonalidad, en que las dice todo el mundo en todas partes. Como universales colectivos, esas declaraciones son arquetípicas, pero no literalmente personales.

Hablar de *mi* ánima y de *mi* alma es dar expresión a la falacia colectiva. Aunque estas experiencias arquetípicas de lo personal dan sustancia a mi individualidad personal, haciéndome sentir que existe realmente un alma, esta «mismidad» no es mía. Tomar tales experiencias literalmente como mías sitúa al alma dentro de mí y la hace mía. Cuanto más profundamente arquetípicas sean mis experiencias del alma, tanto más reconozco que están fuera de mi alcance, que me son ofrecidas, como un regalo, como un presente, aunque me parezcan mi posesión más personal. Bajo el dominio del ánima, nuestra plenitud de alma nos hace sentirnos únicos, especiales, elegidos; sin embargo, paradójicamente, es cuando somos menos individuales y más colectivos. Pues tales experiencias se derivan del arquetipo de lo personal, que nos hace sentir arquetípicos y personales al mismo tiempo.

Podemos sintetizar la cuestión con unas palabras de Jung, quien dice: «El hombre recibe su personalidad humana (...), su conciencia de sí mismo como personalidad (...) de la influencia de unos arquetipos cuasi personales»[109]. El ánima representa «la naturaleza personal»[110] de estos sistemas autónomos; ella es su alma y la nuestra.

Incluso el tamaño del «yo» –que puede encogerse e hincharse hasta proporciones clínicas a las que denominamos depresión e

inflación– es un don suyo; ella confiere a la personalidad esa grandeza cuando está imbuida de alma. El alma se agranda con la belleza, la naturaleza, el lejano pasado arcaico y el pandemónium de lo fantástico; es parte de su papel arquetípico. En su ausencia nos marchitamos: ya no hay belleza, ni naturaleza, ni fantasía. Despersonalizados, desaparecen el sabor, el aroma y la sal que hace durar las cosas. Pero a través de su presencia imaginal, en la que yo desempeño un papel, «se establece una psicología de letras mayúsculas»[111]. La importancia asciende. Así también ganamos grandeza cuando las voces nos hablan. Eso es megalomanía, *la folie de grandeur,* sólo cuando la tomamos literalmente en lugar de «como si» fuera mía. Esas voces en ocasiones chillan y parlotean; su silencio es peor. Es a mí a quien dirigen sus burlas, sus desprecios, sus advertencias; es a mí a quien escogen. Vienen a vivir a mi casa; ¿o vivo yo en la suya, mi casa compartida con ellas? Sin estas visitas de la gente menuda, ¿quién hay ahí para apoyarme? No hay nadie en casa más que «yo». Por medio de la personificación mi sentido de persona se hace más vívido porque llevo conmigo en todo momento la protección de mis *daimones*: las imágenes de los seres muertos que me importaron, las figuras ancestrales de mi linaje, las personas culturales e históricas de renombre y los personajes de leyenda que me proveen de imágenes ejemplares; todo un ejército de guardianes. Custodian mi destino, lo guían, probablemente *son* mi destino. «Tal vez –quién sabe–», escribe Jung, «estas imágenes eternas son lo que los hombres entienden por destino»[112]. Necesitamos esta ayuda, pues ¿quién puede cargar solo con su destino?

El factor principal –y factor significa hacedor– que me introduce en estas imágenes es el ánima. De ella depende mi fe en la realidad

del mundo exterior y mi fe en mí mismo como persona. La realidad del mundo y de mí mismo depende de la fe del alma en mí. No se trata ya de si yo creo en el alma, sino de si el alma cree en mí, si me otorga la capacidad de tener fe en ella, en la realidad psíquica.

La fe psicológica

La tarea de hacer alma tiene que ver esencialmente con la evocación de la fe psicológica, la fe que surge de la psique y se muestra como tal en la realidad del alma. Puesto que la psique es ante todo imagen y la imagen es siempre psique, esta fe se manifiesta en la creencia en las imágenes: es «idólatra» y herética para los monoteísmos sin imágenes de la metafísica y la teología. La fe psicológica comienza por el *amor a las imágenes* y fluye principalmente a través de las formas de las personas en sueños, fantasías, reflexiones e imaginaciones. Su creciente vivificación le proporciona a uno la convicción creciente de tener, y luego de ser, una realidad interior de profundo significado que trasciende nuestra vida personal.

La fe psicológica se refleja en un ego que da crédito a las imágenes y se vuelve hacia ellas en su oscuridad. Su confianza está puesta en la imaginación como única realidad incontrovertible, directa, inmediata, palpable. La confianza en lo imaginal y la confianza en el alma corren parejas, tal como han reconocido los especialistas en psicología profunda[113]. Lo contrario también es cierto: cuando no se evoca la imaginación, se asienta una profunda falta de confianza para imaginar fantasías sobre los problemas de cada uno y para liberarse de las literalizaciones del ego, de su sensación

de estar atrapado en la «realidad». La falta de fe psicológica se compensa con un exceso de personalización, una necesidad fantástica de personas (y una necesidad de personas fantásticas), de la cual la transferencia con el psicoanalista es sólo una manifestación.

Hacer alma, en cuanto trabajo con el ánima a través de las imágenes, nos proporciona una manera de resolver las dependencias de la transferencia. Pues el fiel guardián de mi alma no es ni el terapeuta ni ninguna otra persona real, sino las personas arquetípicas de los dioses, a quienes el ánima sirve de puente. Dar forma a sus amorfos estados de ánimo, a sus arrebatadas pasiones, a sus amargos resentimientos y a sus súbitas transformaciones en diferentes personalidades es la labor principal del análisis terapéutico o del hacer alma, que obra, pues, en la imaginación, con la imaginación y para la imaginación. Descubre y conforma una personalidad revelando y modelando las múltiples personalidades anímicas a partir de la primigenia *massa confusa* de voces discordantes e imperiosas exigencias.

Antes de volvernos a esa *massa confusa* del alma –lo que hoy llamamos su psicopatología–, recordemos la intuición principal de este capítulo. La psicología siempre tiene la oportunidad de transparentar sus principales convicciones y supuestos. Puede reflexionar psicológicamente sobre sí misma, y puede así disolver la creencia literal en las personas repersonificándolas como metáforas. Entonces la personalidad podría imaginarse de una manera nueva: yo soy una persona impersonal, una metáfora que da vida a múltiples personificaciones –miméticas con las imágenes del corazón que son mi destino–, y esta alma que me proyecta tiene profundidades arquetípicas que son extrañas, inhumanas e impersonales. Mi «personalidad» es una *persona* a través de la cual se expresa

el alma. Es susceptible de despersonalización y no es mía, sino que depende por completo del regalo de creer en mí mismo: una fe del alma en mi valía en cuanto portador de alma. Yo no personifico, sino que el ánima me personifica a mí, o se hace alma a través de mí otorgándole a mi vida su sentido: su intensa ensoñación es mi «mismidad»; y «yo», un recipiente psíquico cuya existencia es una metáfora psíquica, un «ser como si», para quien toda creencia es un literalismo excepto la creencia del alma, cuya fe me postula y me hace posible como una personificación de la psique.

Dos / Patologizar o desmembrarse

Señoras y señores: estoy seguro de que todos ustedes se dan cuenta, tanto en su trato con las personas como en su relación con las cosas, de la importancia que tiene el punto de partida. Lo mismo sucedió con el psicoanálisis: el desarrollo que ha experimentado, y la acogida que ha tenido, no han podido sustraerse al hecho de que comenzó trabajando con un síntoma, algo que es más ajeno al yo que cualquier otro aspecto de la mente.

Freud

Comenzaremos a trabajar ahora en un área –la psicopatología– que es esencial para la experiencia del alma. En este capítulo intentaremos comprender por qué los hechos patologizados tienen que ser necesariamente fundamentales para el alma y por tanto esenciales para cualquier psicología que se base en el alma. Al encarar las perplejidades del trastorno psíquico, de los síntomas y del sufrimiento, tenemos la esperanza de abordar de una manera nueva la tendencia de la psique a la patologización, con el fin de comprenderla desde otro ángulo. Intentaremos concebir la patologización psicológicamente.

Nuestro punto de partida se encuentra en la tradición principal de la psicología profunda, pues, al igual que Freud en la cita anterior[114], comenzamos por el síntoma extraño e incomprensible y no por el ego familiar, y, como es habitual en toda psicología profunda, extraemos nuestras intuiciones acerca de lo familiar partiendo de lo ajeno, o, en palabras de Erik Erikson: «La patografía sigue siendo la fuente tradicional de la intuición psicoanalítica»[115].

Los hallazgos de la psicología profunda proceden de almas *in extremis,* de las condiciones enfermizas, dolientes, anormales y fantásticas de la psique. Nuestras almas, en privado para nosotros mismos, en íntima comunión con otro e incluso en público, presen-

tan psicopatologías. Cualquier alma, en un momento u otro, muestra ilusiones y depresiones, ideas sobrevaloradas, manías y arrebatos, ansiedades, compulsiones y perversiones. Tal vez nuestra psicopatología esté íntimamente ligada a nuestra individualidad, de modo que nuestro miedo a ser lo que realmente somos se debe en parte a que tememos el aspecto psicopatológico de la individualidad. Pues cada uno de nosotros es peculiar; tenemos síntomas; fracasamos, y no somos capaces de ver por qué nos equivocamos o incluso en qué, a pesar de las grandes esperanzas y las buenas intenciones. Somos incapaces de poner las cosas en su sitio, de comprender qué está sucediendo o de ser comprendidos por aquellos que lo intentan. Nuestras mentes, sentimientos, voluntades y comportamientos se desvían de lo normal. Nuestras intuiciones son impotentes, o inexistentes; nuestros sentimientos se diluyen en la apatía: nos preocupamos y al mismo tiempo nada nos importa. La destrucción se filtra lentamente desde nosotros de manera autónoma y no somos capaces de redimir la confianza, las esperanzas y los amores fallidos.

El estudio de las vidas y el cuidado de las almas implican ante todo un prolongado encuentro con aquello que destruye y es destruido, con aquello que está roto y hace daño, es decir, con la psicopatología. Entre las líneas de cada biografía y en las líneas de cada rostro podemos leer una lucha con el alcohol, con la desesperación suicida, con la espantosa ansiedad, con las obsesiones sexuales lascivas, con la crueldad, con las alucinaciones secretas o con los espiritualismos paranoicos. Envejecer acarrea la soledad del alma, momentos de agudo dolor psíquico e inquietantes recuerdos a medida que la memoria se desintegra. El mundo nocturno en el que soñamos muestra el alma dividida en antagonismos; noche tras noche somos temerosos, agresivos, culpables, y fracasados.

Éstas son las realidades –la maraña concreta de la existencia psicológica tal como es desde el punto de vista fenomenológico, subjetivo e individual– en las que quiero enmarcar estos capítulos. A lo largo de ellos espero descubrir alguna necesidad psicológica en la actividad patologizadora del alma.

La psicopatología en la medicina y en la religión

La propia palabra «patología», que empleamos para designar estas perturbadoras experiencias, demuestra la influencia de la medicina en el punto de vista de la psicología con respecto a la psique. La mayoría de los términos específicos de la psicopatología, tales como «paranoico», «esquizoide», «psicopático», han entrado en nuestro lenguaje a través de la medicina psiquiátrica, de modo que cuando pensamos en psicopatología pensamos inmediatamente en enfermedad.

Sin embargo, durante los últimos años han surgido serias dudas sobre la validez del modelo médico para la psicología profunda. Se ha dicho que las peculiares condiciones del alma y las dolencias que presenta pueden no constituir una enfermedad en sentido médico. Estas condiciones y dolencias tampoco responden a los tratamientos basados en el modelo médico. Sólo desde Freud hemos llegado a admitir que el tratamiento de la psicopatología requiere métodos psicológicos que excluyen los habituales procedimientos médicos (exámenes físicos, prescripción de fármacos, etiologías fisiológicas). De hecho, el pensar en términos de causas

y sustratos materiales, así como en fórmulas de cualquier tipo sobre qué hacer, suele estar contraindicado en la psicología profunda. Gradualmente hemos sido conducidos a la conclusión de que tal vez estas dolencias a las que hemos llamado psicopatologías no son verdaderas patologías en el sentido médico.

Por otra parte, dado que la psique no ha respondido a la noción médica de tratamiento, la psicoterapia ha comenzado a desprenderse por completo del modelo médico de tratamiento, incluyendo su idea fundamental: la patología. Hoy la psicoterapia trata de entender los trastornos del alma buscando en los enredos de la comunicación, en el deterioro de los nexos sociales, o en las aspiraciones espirituales insatisfechas, y empieza a apartarse del modelo médico para reemplazarlo por otros: el lingüístico, el sociológico y especialmente el religioso.

El modelo religioso tiene una historia más antigua incluso que el modelo médico en nuestros intentos de comprender los problemas psíquicos, y habitualmente ambos suelen ir emparejados o se los presenta como alternativos. Sufrimos, se solía decir, porque estamos enfermos o somos pecadores, y la curación de nuestro sufrimiento atañe bien a la ciencia bien a la fe. Pero en ambos casos la patologización ha tenido implicaciones negativas. Pues tanto la enfermedad como el pecado implican que la patologización está equivocada.

Con objeto de dar un nuevo enfoque a la psicología de la patología, introduzco el neologismo «patologizar» a fin de designar la capacidad autónoma de la psique para crear enfermedades, morbosidad, desorden, anormalidad y sufrimiento en cualquier aspecto de su conducta, así como para experimentar e imaginar la vida a través de esta perspectiva deformada y afligida.

Necesitamos comenzar de nuevo. Hemos estado limitados durante tanto tiempo por las analogías médicas y religiosas que la psicología se ha visto incapaz de plantearse una serie de fenómenos esencialmente psicológicos desde una perspectiva propia. Posiblemente los sucesos patologizados no se verían tan errados si se contemplasen desde posiciones menos dependientes de la medicina fisiológica y la religión espiritual. Nuestra intención aquí no es rebatir la idea de enfermedad o la idea de pecado, ni poner en duda la autenticidad de la percepción médica o religiosa en lo que respecta a la psique. Nuestro objetivo es verlas –y ver a través de ellas– como perspectivas, al mismo tiempo que mantenemos otro punto de vista que difiere del suyo y es psicológico. Si fuéramos capaces de descubrir su necesidad psicológica, patologizar ya no sería erróneo o acertado, sino simplemente necesario, pues implicaría una serie de propósitos que hemos percibido mal y una serie de valores que deben presentarse necesariamente de manera distorsionada. Éste es el tipo de cuestiones que nos aguarda.

Intentamos concebir la patologización psicológicamente con el fin de encontrar un lugar para ella, una manera de aceptarla, en general y como conjunto. Queremos saber qué tiene que decir acerca del alma y qué tiene que decir el alma por medio de ella. Y esta actitud debe preceder cualquier intento de tratarla, condenarla, justificarla o hacer algo a favor o en contra de ella. Debemos comenzar por la psicopatología tal como es, lo que no equivale a descartar el término «patología» o cualquiera de sus etiquetas y categorías diagnósticas, desde el «autismo» hasta la «zoofilia». Pues estas acuñaciones constituyen una inversión psicológica a largo plazo que adquiere cada vez mayor interés con el paso del tiempo. Desecharlas porque procedan de la terminología médica o porque

tengan implicaciones religiosas –volver a empezar desde el principio acuñando un nuevo vocabulario– sería desestimar la importancia fundamental de estos términos y de la «patología» en particular; esta palabra apunta directamente a la enfermedad y el sufrimiento, que es precisamente lo que no queremos eludir.

Los términos de nuestro campo –«neurosis», «complejo», «represión», por mencionar sólo unos pocos– nos remiten a una conciencia nítidamente diferenciada de las dolencias del alma, acumulada a lo largo de los dos últimos siglos de observación y reflexión psicológicas. Nos proporcionan herramientas para discriminar y reflexionar acerca de determinadas realidades del alma. Tan sólo tenemos que dejar en suspenso el modelo médico del que proceden y en el que resuenan aún los ecos del pensamiento médico. Y durante este capítulo podemos tener presentes nuestras enfermedades y pecados sin tener que alojar al mismo tiempo nuestras patologías en los trasfondos normativos de la medicina o la religión. Solidaricémonos con la psique patológica y permanezcamos en ella el tiempo suficiente para hacer valer nuestra pretensión de que patologizar es válido, auténtico y necesario.

Porque excluir la patologización del estudio del alma es rechazar esta parte de su fenomenología, negarle este modo de vida, este tipo de expresión y esta manera de reflejarse a sí misma. Cualquier manual de psicología o sistema psicológico que no dé plena validez a la psicopatología, o que haga de ella un campo aparte denominado «psicología anormal», resulta insuficiente e incluso peligroso, pues divide en la teoría lo que no está dividido en la práctica. Tratar la patologización como algo secundario y extraño en vez de como algo primario e inherente equivale a negar la evidencia de que patologizar no es un campo sino un fundamento, una

fibra de nuestro ser que se entrelaza en todos los complejos: pertenece a cada pensamiento y sentimiento, y es también un rostro de cada persona de la psique. Menospreciar la validez fundamental de la imaginería y la experiencia de la enfermedad distorsiona nuestra noción del alma y nuestro trabajo con ella. La afirmación de Erikson de que «la patografía sigue siendo la fuente tradicional del conocimiento psicoanalítico» y la de Freud de que el «punto de partida» es el «síntoma» no son simplemente metodológicas, es decir, relativas al análisis del alma. Se trata de afirmaciones *ontológicas*, afirmaciones acerca del propio *ser* del alma, en cuya genuina patología encontramos una fuente de penetración genuina.

Pero antes de seguir con nuestro propósito habremos de hacer frente a las principales oposiciones a la idea de la capital importancia de la patologización. Estas oposiciones son también las principales formas de negar la psicopatología en la actualidad.

Tres estilos de negación

1. Nominalismo

Al primero de ellos podríamos llamarlo *negación nominalista* porque se centra en las palabras, en la nominación y clasificación de las dolencias psíquicas.

Durante los siglos XVIII y XIX estuvo de moda entre los psiquiatras aislar trastornos específicos inventando nuevos nombres. Casi todas las palabras que ahora nos resultan tan familiares fueron creadas por ellos: *alcoholismo, autismo, catatonía, claustrofobia, exhibicionismo, homosexualidad, masoquismo, esquizofrenia,* y también *psi-*

quiatría, psicopatología y *psicoterapia*. Uno de los grandes sueños de la Ilustración –y de las mentes racionales de cualquier período histórico– fue clasificar el mundo de la mente, así como el mundo de las plantas y los animales, en categorías, con sus correspondientes subclases, géneros y especies. Pronto estallaron las rivalidades entre escuelas internacionales, a medida que las psicologías médicas francesa, británica y alemana empleaban diferentes términos. Una famosa controversia, que duró hasta la época de Freud, fue la que mantuvieron franceses y alemanes con relación a la histeria: los alemanes insistían en que sólo podía darse en mujeres puesto que la palabra *hystera* significa útero, por lo que, si la psiquiatría francesa conocía casos de histeria en hombres, ello era más revelador de la naturaleza de los franceses que de la naturaleza de la histeria.

El planteamiento clasificador alcanzó su apogeo monumental, al igual que tantos otros esfuerzos humanos por imponer un control racional a la naturaleza, en la época de la Primera Guerra Mundial. Fue entonces cuando Emil Kraepelin presentó la nueva edición de su manual de psiquiatría en cuatro formidables volúmenes, cuya combinación de observaciones y prejuicios resultó tan poco esclarecedora y tan categórica que su sistema para clasificar todas las formas conocidas de psicopatología ha impregnado, cuando no dominado, la nomenclatura psiquiátrica de todo el mundo hasta nuestros días.

Pero curiosamente otro psiquiatra alemán, Karl Jaspers, publicó al mismo tiempo su colosal crítica filosófica de la psicopatología, cuestionando radicalmente las categorías y clasificaciones[116]. ¿Qué valor poseen realmente? ¿A qué hacen referencia en realidad? ¿Hasta qué punto son subjetivas? Los médicos saben, por ejemplo, que el mismo paciente con el mismo cuadro médico puede recibir un diagnóstico y un pronóstico diferente dependiendo del facultativo, del método que utilice, de la ciudad en la que viva y del idioma que hable. Por otra parte, dos médicos que se guíen estrictamente por el mismo manual pueden darle connotaciones diferentes, con efectos radicales sobre el paciente. Una etiqueta diagnóstica es una peculiar concatenación de, al menos, cuatro series de circunstancias: una nomenclatura, un entorno, un médico y un paciente. Las permutaciones son sutiles, y lo que se nombra exactamente permanece incierto.

Aparte de estas divergencias específicas en torno a la nomenclatura, otros críticos, empleando argumentos semánticos, políticos y sociológicos, han arremetido contra el ordenado sistema psiquiátrico de denominaciones, contra sus efectos sobre las personas y contra la idea misma de clasificación[117]. Hoy en día estas cuestiones de nombrar y clasificar (nosología y taxonomía) las enfermedades y padecimientos del alma permanecen tan confusas como siempre[118].

El principal ataque a la nosología y taxonomía de la patología psíquica ha ido dirigido contra la relación existente entre las palabras utilizadas y los hechos que supuestamente representan. Dichas palabras, en sentido estricto, son *nomina* vacíos, tal como vimos en el primer capítulo. No tienen ninguna relación intrínseca, ni razón para tenerla, con las dolencias que las definiciones tan cuidadosamente describen.

Pero hay una razón histórica para eludir las explicaciones y las razones subyacentes, aferrándose en cambio a precisos términos descriptivos. La moderna psicología médica se deriva de la Ilustración, que estaba saturada de explicaciones y «causas más profun-

das», tales como brujas, maldiciones, humores y estrellas, así como de terapias basadas en estos «principios subyacentes». Thomas Sydenham y John Locke (que era médico además de filósofo y analista político) sostenían que el cometido del médico es la terapia y que la terapia es una práctica empírica en la que las grandes ideas sólo valen para interferir[119]. La terapia no necesita conocer las causas para lograr curaciones; menos aún si las «causas» son caprichosas especulaciones que lo alejan a uno del cuadro del caso a la vista.

Cínico o no, como algunos han llegado a pensar, este planteamiento es la actitud principal que se oculta tras las nomenclaturas psiquiátricas. Los términos técnicos –que en muchos casos se han convertido también en insultos populares– acentúan con precisión bosquejos clínicos de síntomas, su aparición y desarrollo, así como su resultado estadístico. Ningún otro dato sobre la naturaleza de la persona que presenta el síndrome o sobre la naturaleza del propio síndrome es necesario para aplicar una de estas etiquetas psicopatológicas. La conducta esquizofrénica puede ser descrita con precisión y atribuida a una persona con independencia de sus razones subyacentes: genéticas, tóxicas, psicodinámicas, bioquímicas, sociales, familiares o semánticas. El punto de vista empírico del nominalismo no exige nada más que el dominio de un vocabulario técnico.

Descubrimos entonces que el planteamiento clasificatorio niega con la mano izquierda lo que está haciendo con la derecha. Al mismo tiempo que se ocupa obsesivamente de la terminología psicopatológica, la negación nominalista no se interesa fundamentalmente por la psicopatología, por la naturaleza, las razones o el significado de las aflicciones que tan cuidadosamente cataloga. Sus términos carecen de necesidad psíquica inherente, pues no

hacen referencia a lo que una persona tiene ni a lo que una persona es. Las palabras no remiten a nada que esté más allá de las descripciones, y las descripciones no describen nada real. Puede no haber una patología subyacente, puede no haber ninguna enfermedad en absoluto. La lógica de las descripciones es adecuada para los objetos inanimados y despersonificados, para el mundo de la ciencia, pero la psicopatología hace referencia al mundo del alma. Las palabras utilizadas para describir sus aflicciones requieren una *subjetividad* que exprese y contenga las dolorosas y extrañas afecciones del alma, si realmente quieren ajustarse a lo que pretenden describir. Para ello necesitamos una psicopatología arquetípica. Mientras no descubramos la persona arquetípica presente en estas palabras, dándoles significado psicológico al conectar los síndromes con los arquetipos[120], el nominalismo llenará sus términos vacíos personalizándolos con gente real.

Y, de hecho, ése es el caso. Pues los términos, tan arbitrarios y vacíos, se adhieren a unas personas que, al convertirse por ello en «alcohólicas», «suicidas», «esquizofrénicas» u «homosexuales», parecen así corroborar las palabras, confiriendo por medio de sus personas visibles una realidad psíquica empírica a los términos. Los términos adquieren la sustancia de los cuerpos que designan; son parásitos de sus ejemplos. Estos ejemplos, estos casos de «depresión paranoica», de «episodios psicóticos agudos», de «personalidad histérica», confirman y justifican empíricamente el sistema terminológico. Etiquetas tales como «psicópata» o «maniacodepresivo», aunque introducen claridad intelectual, sellan también en recipientes herméticos el contenido de lo que se nombra, y la persona así nombrada es relegada a una estantería con el rótulo de «psicología anormal».

Al final, la invención de nuevas palabras vacías conduce a un nuevo estilo de negación: el nihilismo anárquico. La *negación anárquica* es más o menos así: las clasificaciones son convenciones lingüísticas que deben por entero su autoridad a un consenso de expertos, a la tradición y a los manuales académicos. Estas palabras se convierten en palabras de poder, palabras políticas, palabras pertenecientes a un sacerdocio psiquiátrico. Son formas de envolver los prejuicios en una bata blanca para poder condenar, libres de culpa, determinados estilos políticos, médicos y culturales. Sirven a los nombradores y perjudican lo nombrado; sólo tienen importancia para aquellos que triunfan en el juego lingüístico llamado «psicopatología».

Por otra parte, ya que las verdaderas causas, condiciones y significados de las alteraciones del alma son desconocidas, y probablemente incognoscibles, y ya que todos nuestros sistemas no son más que nombres que podemos escoger y desechar a voluntad –nombres usados generalmente pero que, examinados en profundidad, nos remiten sólo a detalles, pues cada caso es diferente–, ¿por qué, entonces –declaran estos nihilistas–, es necesaria la existencia de una «psicología anormal»? Apliquemos la famosa navaja filosófica de Guillermo de Occam y rebanemos este campo intratable. Acabemos con la psicopatología de una vez por todas.

Esta negación encuentra refugio en el existencialismo. Tratemos a la otra persona fundamental y respetuosamente como un otro, en su existencia concreta. Hay que acabar con los diagnósticos, ya que no hacen más que arrastrar a la persona hacia el emplazamiento existencial de la enfermedad por parte del médico y hacia una fantasía de futuro llamada «pronóstico». No hay neurosis, sólo casos; no hay casos, sólo personas en determinadas circunstancias; así que arrojémoslo todo por la borda, partamos de la nada *(nihil)*, limitémonos a estar presentes con sencilla autenticidad, comunicándonos, encontrándonos con los demás. Seamos abiertos, usemos la intuición; pero, sobre todo, permitamos al otro que exista en el estilo de vida –«loco» o «cuerdo»– que él elija. La frontera que separa la locura de la cordura y que creó el campo de la psicopatología, situando unos hechos aquí y otros allí, es una ficción positivista y no una realidad existencial (al menos eso dicen los nihilistas existenciales).

La fuente más inmediata de la negación anárquica es el filósofo existencialista Karl Jaspers. Su magistral crítica expuso las profundas preguntas acerca del hombre planteadas por la psicopatología y puso en duda la posibilidad de este campo como tal, de forma que otros pensadores de menor talla que le siguieron, en lugar de espigar su obra decidieron deshacerse de todo. Otras fuentes se encuentran en aquellos filósofos que han rechazado la validez del método objetivo científico en lo que atañe al ser humano. La observación objetiva y la explicación objetiva de uno mismo o de un otro, creen ellos, son en principio métodos erróneos para la psicología. Ya hemos oído decir esto a Dilthey (y a Lou Salomé). Y lo leemos también en Nietzsche, que escribió: «¡Nunca observes por el simple hecho de observar! Esas actitudes nos conducen a un falso punto de vista, a un estrabismo, a algo forzado y exagerado. (...) Un psicólogo nato evita instintivamente el mirar por mirar»[121]. En lugar de categorías basadas en rigurosas observaciones clínicas debe haber experiencia subjetiva y empatía intuitiva, que llevan a cada persona a elaborar su propia psicopatología con libertad anárquica.

Hoy abundan en muchas partes los desesperados del nihilismo, el anarquismo y el existencialismo. En Francia está Michel Foucault, que considera que la psicopatología es principalmente el resultado de entrelazar el sistema social de poder con su idea de lo que es la razón[122]. En Estados Unidos tenemos a Thomas Szasz, que ha trabajado valerosamente para desenmascarar el peligro social y político de las clasificaciones diagnósticas: «Clasificar el comportamiento humano es limitarlo»[123]. Esto ha implicado para algunos que liberar la conducta humana sea acabar con la terminología psiquiátrica, incluso con la psiquiatría. En Suiza los estudios del brillante y disciplinado historiador médico Erwin Ackerknecht han demostrado el relativismo etnológico de los juicios psiquiátricos: lo que es enfermizo lo es sólo en esta sociedad y en este período; los normales de una época y cultura son los anormales de otro tiempo y lugar[124]. Llevar este relativismo a sus últimas consecuencias puede sugerir que, en ausencia de tipos de enfermedades psíquicas universalmente comprobables, los universales de la psicopatología desaparecen y todo lo que nos queda no es más que un saco vacío llamado «psicopatología», en el que cada sociedad arroja a algunos de sus miembros por exhibir ciertos hechos psíquicos censurados. Pero el saco en sí mismo no significa nada más que las particularidades que guarda en su interior.

El más extremista de estos hombres es el escocés Ronald Laing, quien vuelve toda la cuestión del revés, al sugerir que la locura puede ser en muchos modos mejor que la cordura, o que es un intento de alcanzar la cordura, o el verdadero camino para llegar a la cordura plena, o que es la propia cordura en un mundo loco, invirtiendo así la significación de la psicopatología[125]. Al afirmarlo de manera tan categórica, recomendando incluso el estilo esquizofrénico como terapia, el valor de la psicopatología se transpone radicalmente y pierde su sentido como tal. Laing traslada el peso de la locura esquizofrénica del individuo a la sociedad, diciendo por ejemplo: «Si la propia formación ha perdido el rumbo, entonces el hombre que está realmente "bien encaminado" debe abandonar la formación»[126].

Pero el problema de la psicopatología sigue estando presente; simplemente ha encontrado un nuevo hogar. Al principio produce verdadero alivio el poder decir: estoy cuerdo en un mundo loco en lugar de estoy loco en un mundo cuerdo. Pero ¿se han abordado los aspectos fundamentales de la cuestión? Hay algo que sigue enfermo, que sigue siendo demencial, incluso si ese algo está ahora «ahí fuera» y se llama sociedad. Además, al atribuir tal virtud a la demencia esquizofrénica, la fealdad, la miseria y la locura de la psicopatología desaparecen. Y es esto lo que tenemos que aceptar, tal como es, sin encubrir en absoluto su desesperación. El planteamiento de Laing puede considerarse como un mecanismo clásico de negación, una proyección de la culpa del hombre sobre la sociedad, una forma de represión en el sentido psicoanalítico.

Curiosamente, la afirmación de la locura realizada por Laing encuentra unos hondos cimientos en la filosofía de Hegel, quien consideraba que la locura era «una forma o estadio necesario para el desarrollo del alma»[127], un estadio en el que «el alma está dividida frente a sí misma: por una parte es ya dueña de sí misma, y por otra todavía no lo es...»[128]. Aquí se prefiguran ya el «yo dividido» de Laing y el «doble vínculo» de Gregory Bateson (en el que se basa Laing con frecuencia)[129]. La contradicción interna que caracteriza la esquizofrenia (y Laing, por cierto, particulariza toda la locura en la esquizofrenia, así como Szasz utiliza la histeria para su mo-

delo) encuentra en Hegel una necesidad más profunda que la rebelión sociopolítica de Laing. Para Hegel la locura es inherente a la naturaleza del alma; no es un resultado o una estratagema. «En la locura el alma lucha por restaurar la perfecta armonía interior a partir de la contradicción existente.»[130] Donde ambos ven una necesidad psicológica en la locura, Hegel, a diferencia de Laing, cualifica su sugerencia de que el alma pase por ella explicando que su afirmación es general, «como si estuviéramos diciendo que *todas* las mentes, todas las almas, han de pasar por esta etapa de extrema perturbación»[131]. Hegel veía la locura como una especie de experiencia del alma a la que no puede accederse de ninguna otra manera. Esto debe ser reconocido fundamentalmente. Entonces la patologización de la «demencia extrema» encuentra su auténtico fundamento en el propio ser del alma. La politización de la locura que hace Laing se vuelve irrelevante, y en su lugar tenemos una filosofía en la que la locura encuentra su asiento.

Antes de volvernos al tercer estilo de negación, debemos preguntarnos si estos críticos existenciales, políticos y culturales no han pasado por alto algo bastante importante. Sí, han visto el mal uso que se ha hecho de la psicopatología, un asunto sobre el que volveremos más adelante. Y, sí, han dado validez a la libertad plena, a la libertad anárquica, del individuo para elegir su propia forma de vida. Aluden también a la interdependencia de lo que hacemos en psicología con lo que tiene lugar en el mundo social y político. Pero ¿requiere esto el abandono de toda la empresa psicopatológica? ¿Qué nos queda para hacer frente a la patologización de la psique? Pues aquí debemos hacer una distinción entre patologizar como característica universal y necesaria y la psicopatología como modo de enfrentarse a ella, distinción que los críticos han enturbiado.

Consideran que la enfermedad es una consecuencia del sistema que se ocupa de ella: es la camisa de fuerza la que vuelve loco al paciente; patologizar es obra de la psicopatología. De esta manera sutil y a veces acalorada, todos esos críticos rechazan la patologización y querrían deshacerse de ella deshaciéndose de la psicopatología. Sus diversos ataques a la psiquiatría son todos formas encubiertas de negar la propia patologización.

3. Trascendencia

Una tercera manera de rechazar la psicopatología es estar por encima de ella. Ésta es la negación trascendental. Se presenta de distintas formas, una de las cuales es la psicología humanística, a la que prestaremos más atención en el cuarto capítulo. Debemos iniciar el debate aquí, sin embargo, a causa de su manera de abordar la psicopatología.

Pese a todos sus esfuerzos por oponerse a los agravios de casi todas las psicologías experimentales, analíticas y conductistas, la psicología humanística se ha ido hacia otro extremo. Al intentar devolver al hombre su dignidad, esta psicología lo idealiza, ocultando sus patologías debajo de la alfombra. Al sacudirse las patologías o apartarlas de la vista, esta clase de humanismo promueve una digna parcialidad, un sentimentalismo que William James habría calificado de bienintencionado.

Esto se revela de inmediato en las palabras favoritas del humanismo psicológico contemporáneo[132]. A diferencia de los términos de la psicopatología profesional, éstos resuenan con un timbre positivo: salud, esperanza, coraje, amor, madurez, afecto, totalidad; nos hablan de las fuerzas ascendentes de la naturaleza humana que apa-

recen en la ternura, la franqueza y la generosidad, y que producen creatividad, alegría, relaciones significativas, placer, y momentos culminantes. Encontramos la misma unilateralidad en sus objetivos, tales como la libertad, la fe, la equidad, la responsabilidad, la entrega. Aparte del hecho de que su concepto del crecimiento es simplista, el de la naturaleza romántico y el del amor inocente –pues nos presenta el crecimiento sin decadencia, la naturaleza sin catástrofes o estupidez inerte, y el amor sin posesión–, su idea de la psique es ingenua cuando no engañosa. Pues ¿dónde está el pecado, y dónde el vicio, el fracaso y las paralizantes vicisitudes que el destino nos depara a través de la patologización? Cuando nos volvemos a su literatura encontramos escasas menciones a ideas tan saturninas y revulsivas como la necesidad, la limitación, la ascendencia, o a las carencias y deseos fundamentales: las lagunas básicas de cada personalidad. Esa literatura se desentiende de la visión trágica y estoica del hombre existencial, irracional y patológico.

Mientras que el humanismo bienintencionado utiliza al recién nacido y al niño que empieza a andar para su modelo desarrollista del hombre[133], la tradición de la psicología profunda contempla a ese mismo niño con un ojo más avezado y perverso. La psicología profunda se apoya en las percepciones más oscuras de Freud y de Jung, en su templado pesimismo y en su buen ojo para la sombra, respectivamente*. Por hacer hincapié en el lado más luminoso de

* En 1945, Jung formuló una definición directa y precisa de la *sombra*: «aquello que una persona no quiere ser» (*Collected Works [CW]*, 16, §470). Esta escueta declaración resume las polifacéticas y repetidas referencias a la sombra como el aspecto negativo de la personalidad, el lado inferior, despreciable y primitivo de la naturaleza humana: el «otro», la cara oscura de uno mismo. La sombra es, por

la naturaleza humana, donde hasta la muerte se hace «dulce»[134], la psicología humanística carece de sombra: es una psicología sin profundidades, cuyas palabras profundas resultan superficiales porque su objetivo es la trascendencia. A fin de trascender, deja atrás los aspectos más bajos y oscuros como «valores regresivos».

El método que emplea este humanismo para negarle al alma la profundidad de sus aflicciones es el siguiente: sí, existe la patología, en eso estamos de acuerdo. Pero la psicopatología indica una existencia impedida y una conciencia centrada en sus impedimentos. Puesto que la naturaleza humana es básicamente un organismo que desarrolla conciencia a partir de una información creciente, un campo de energía negentrópico o positivo, la integridad creciente de cada personalidad podrá absorber las perturbaciones menores de sus funciones. Al actualizarse y hacerse realidad las necesidades superiores, las inferiores se integran. El orden siempre puede abarcar el desorden, porque las energías positivas son sintéticas y crean a medida que ascienden. Cada uno de nosotros puede ascender y salirse de sus condiciones patológicas. Estos trastornos necesitan ante todo ser sentidos, expresados y compartidos, o exteriorizados a gritos en un exorcismo primordial. Cuando ya no se sienten frustrados sino que reciben una aceptación compasiva, se transforman en verdeantes y crecientes energías positivas, que regresan escarmentadas y maduras al jardín de nuestra integridad. El modelo para la trascendencia positiva de

tanto, una suma de contenidos inconscientes reprimidos y no admitidos, y la asimilación –parcial, en el mejor de los casos– de éstos plantea un problema a la personalidad consciente, que prefiere experimentarla a través del mecanismo de proyección (el malo es siempre el vecino).

nuestras patologías recibe el nombre de «experiencia cumbre».

El término «experiencia cumbre» evoca la obra de Abraham Maslow, que fundó y todavía ejemplifica las principales actitudes del humanismo psicológico contemporáneo, ya sea en las terapias de grupo, en los púlpitos de las iglesias o en la manera en que las personas privadas quieren trascender sus conflictos. Algunos críticos, sobre todo William Blanchard, han visto en las experiencias cumbre de Maslow una filosofía hedonista subyacente que ofrece una moralidad de placer exaltado. Elevaciones y cumbres nada dicen acerca de la valía de la persona que las experimenta, pues pueden darse también en psicópatas y criminales, y no tienen nada que ver con la creatividad ni con la madurez, que son los objetivos de Maslow. Cualquier manual de psicología anormal da fe del hecho de que la propia patologización puede producir momentos culminantes: la cleptomanía, la piromanía, el sadismo, la profanación de tumbas..., pueden provocar momentos de éxtasis. Lo mismo puede decirse de un bombardeo y un ataque con bayonetas, así como del hecho de verlos por televisión[135]. Cada vez que la importancia de la experiencia viene determinada sólo por su intensidad, por su cualidad de absoluto, por su extática semejanza o proximidad a Dios, y su autovalidación[136], corremos el riesgo de ser poseídos por una persona arquetípica y por una inflación maníaca. La trascendencia por medio de un «viaje» –idea muy extendida entre las diferentes formas de práctica humanística (viajes astrales, viajes de fin de semana, viajes con LSD)– se convierte fácilmente en una manera maníaca de negar la depresión. Más que una nueva forma de afrontar la psicopatología, es en sí misma un estado psicopatológico camuflado.

Otra forma de negación trascendental se produce en las soluciones orientales (occidentalizadas) a la psicopatología. Nuevamente, se admite la presencia existencial de la psicopatología, pero se la contempla desde otra perspectiva más sutil. Nuestras patologizaciones no son sino parte de las diez mil ilusiones que nos asaltan en la senda de la vida, un fragmento de apariencia que nos incita, o incluso un lastre kármico que debemos saldar respetuosamente. Pero, fundamentalmente, los hechos patológicos evidencian los peldaños más bajos y desaprovechados de la escala. Nosotros los circunvalaremos. Meditemos, contemplemos, ejercitémonos a través de ellos, pero no permanezcamos allí en busca de intuiciones. Analizarlos nos conduce en dirección descendente hacia la fragmentación, hacia los pedazos, funciones y complejos del hombre parcial, alejándonos de la integridad y la unidad.

Esta negación ve en los hechos patológicos energías descarriadas por las que uno puede ser flagelado pero que, en última instancia, se transformarán en energía para uno y hacia el Uno. La psicopatología en y para sí misma no es una expresión auténtica de la divinidad del alma. La divinidad está arriba, en las cumbres, no en las ciénagas de nuestro miedo, ni en el lodo de la depresión y la ansiedad, las profundidades a las que la vida real retorna regularmente. Esto último lo sabían los alquimistas hacedores de almas, como lo saben los pintores y escritores y cualquiera que dependa de los movimientos de la imaginación.

Si la divinidad está en liberarnos de los obstáculos y no en nuestras inhibiciones, dolencias y extravagancias, entonces la trascendencia oriental no mirará a la patología en busca de lo que puede entrar en nosotros a través de ella, preguntándose qué puerta al alma han abierto nuestras heridas. Por el contrario, nos

insta a que nos elevemos por encima de los problemas y enredos psicológicos: sé sabio, sal de la trampa; corteja la dicha, no la aflicción.

Mi caracterización de la negación oriental de la patologización es occidental, y refleja la manera en que es usada por los occidentales. Pues lo que hacemos con los métodos trascendentes orientales procede tanto de la psique occidental como del espíritu oriental. En Oriente este espíritu hunde sus raíces en la marga densa y grisácea de una imaginería profusamente patologizada: demonios, monstruos, diosas grotescas, torturas y obscenidades. Se alza en el interior de un mundo patologizado de carencias y desesperación, encadenado por obligaciones, agónico. Pero una vez desarraigado e importado a Occidente, nos llega despojado de su trasfondo imaginal, inmaculado y con olor a sándalo: otra visión ascendente que nos proporciona una forma de esquivar nuestras psicopatologías occidentales. El contenido arquetípico de las doctrinas orientales, tal como se experimenta a través de las estructuras arquetípicas de la psique occidental, constituye una negación sistemática y rotunda de la patologización.

Si he menospreciado los enfoques trascendentales de las psicologías humanística y oriental es porque éstas menosprecian el alma real. Al volver la espalda a sus patologizaciones, le vuelven la espalda a toda su riqueza. Al elevarse hacia un perfeccionamiento espiritual, dejan de lado sus aflicciones, y les confieren menos validez y menos realidad que a las metas espirituales. En nombre del espíritu superior, se traiciona al alma.

Una incursión en las diferencias entre alma y espíritu

Aquí necesitamos recordar que los caminos del alma y los del espíritu sólo coinciden en algunas ocasiones y que su divergencia es mayor en lo que atañe a la psicopatología. Si hago tanto hincapié en la patologización es precisamente para sacar a relucir las diferencias entre alma y espíritu, para poner fin a las frecuentes confusiones entre psicoterapia y disciplinas espirituales. Hay diferencia entre el yoga, la meditación trascendental, la contemplación religiosa, el retiro, e incluso el zen, por una parte, y la psicologización de la psicoterapia, por otra. Esta diferencia se basa en la distinción entre espíritu y alma.

Hoy hemos perdido prácticamente esta diferencia que muchas culturas, incluso las tribales, conocen y profesan. Nuestras distinciones son cartesianas: entre la realidad tangible exterior y los estados mentales interiores, o entre el cuerpo y una borrosa amalgama de mente, psique y espíritu. Hemos perdido la tercera posición intermedia que antiguamente en nuestra tradición, y también en otras, era el lugar del alma: un mundo de imaginación, pasión, fantasía, reflexión, que no es ni físico ni material por un lado, ni espiritual y abstracto por otro, pero que está vinculado a ambos. Al tener su propio reino, la psique cuenta con su propia lógica –la psicología–, que no es ni una ciencia de los objetos físicos ni una metafísica de los objetos espirituales. Las patologías psicológicas pertenecen también a este reino. Al abordarlas desde cualquiera de los dos lados, en los términos de enfermedad médica o en los términos de sufrimiento, pecado y salvación religiosos, erramos la diana del alma.

Pero la división en tres partes se ha colapsado en dos, porque el alma ha sido identificada con el espíritu. Esto sucede porque somos materialistas, de modo que todo lo que no es físico y corporal es una nube indife-

renciada; o tal vez sucede porque somos cristianos: ya en el temprano vocabulario de san Pablo, *pneuma* o espíritu había comenzado a sustituir a *psyché* o alma[137]. El Nuevo Testamento apenas menciona los fenómenos del alma, tales como los sueños, pero recalca fenómenos espirituales como los milagros, el conocimiento súbito de lenguas, las profecías y las visiones.

Los filósofos han intentado conservar la línea que separa el espíritu del alma excluyendo a ésta por completo de sus obras o concediéndole un rango mínimo. Descartes confinó el alma a la glándula pineal, un diminuto enclave emplazado entre los poderes rivales de la mente interior y el espacio exterior. Más recientemente, Santayana ha hecho descender al alma al terreno de la materia y la ha considerado un principio antimetafísico[138]. Collingwood equiparaba el alma con el sentimiento y consideraba que la psicología no tenía derecho a invadir el reino del pensamiento y de las ideas[139]. El punto de vista espiritual se presenta a sí mismo siempre como superior, y opera particularmente bien en una fantasía de trascendencia entre elementos decisivos y absolutos.

La filosofía, por tanto, es menos útil que el lenguaje de la imaginación para mostrar esas diferencias. Las imágenes del alma presentan en primer lugar más connotaciones femeninas. *Psyché,* en la lengua griega, además de ser el alma designaba a una mariposa nocturna y a una joven especialmente hermosa en la leyenda de Eros y Psique. Nuestro examen, en el capítulo anterior, del ánima como idea femenina personificada sigue esta línea de pensamiento. Allí vimos muchos de sus efectos y atributos, especialmente la relación de la psique con el sueño, la fantasía y la imagen. Esta relación ha sido siempre considerada mitológicamente como el vínculo del alma con el mundo de la noche, con el reino de los muertos y con la luna. Hallamos aún la naturaleza más esencial de nuestra alma en las experiencias de la muerte, en los sueños de la noche y en las imágenes «lunáticas».

El mundo del espíritu es muy diferente. Sus imágenes irradian luz; hay fuego, viento, esperma. El espíritu es rápido y acelera lo que toca. Su dirección es vertical y ascendente; es directo como una flecha, afilado como un cuchillo, seco como el polvo, y fálico. Es masculino, es el principio activo que crea formas, orden y distinciones claras. Aunque hay muchos espíritus, y muchas clases de espíritu, la noción de «espíritu» implica cada vez más el arquetipo apolíneo, las sublimaciones de las disciplinas superiores y abstractas, la mente intelectual, el refinamiento y la purificación.

Podemos experimentar la interacción del alma y el espíritu. En momentos de concentración intelectual o meditación trascendental, el alma nos invade con urgencias naturales, recuerdos, fantasías y temores. Cuando se producen nuevas intuiciones o experiencias psicológicas, el espíritu extrae inmediatamente un significado, las pone en acción y las conceptualiza en una normativa. El alma se aferra al reino de la experiencia y a las reflexiones dentro de la experiencia. Se desplaza indirectamente por medio de razonamientos circulares, donde las retiradas son tan importantes como los avances, y prefiere los laberintos y los rincones, dando un sentido metafórico a la vida mediante palabras tales como «íntimo», «cercano», «lento» y «profundo». El alma nos involucra en un confuso montón de fenómenos y en un flujo de impresiones. Es nuestra parte «paciente». El alma es vulnerable y sufre; es pasiva y recuerda. Es agua para el fuego del espíritu, como una sirena que seduce al espíritu heroico hacia las profundidades de las pasiones para extinguir su certidumbre. *El alma es imaginación,* un tesoro cavernoso –por usar una imagen de san Agustín–, confusión y riqueza. En cambio el espíritu elige la mejor parte y quiere hacer de todo Uno. Mira hacia arriba, dice el espíritu, distánciate; hay algo más allá y más arriba, y lo que está arriba está siempre, y es siempre superior.

Se diferencian en otra cosa: el espíritu va en busca de lo definitivo y viaja a través de una *via negativa. Neti, neti,* dice, «esto no, aquello tampoco». La puerta es estrecha, y sólo cabe lo primero o lo último. El alma responde diciendo: «Sí, también hay lugar para esto, que puede encontrar su significado arquetípico y corresponde a un mito». En la cazuela del alma cabe todo, todo puede convertirse en alma; y al acoger en su imaginación todos y cada uno de los hechos, el espacio psíquico se agranda.

He separado alma y espíritu para que podamos percibir las diferencias, y sobre todo para que podamos percibir lo que le ocurre al alma cuando sus fenómenos son vistos desde la perspectiva del espíritu. Al parecer, hay entonces que disciplinar el alma, refrenar sus deseos, vaciar la imaginación, olvidar los sueños, debilitar su participación[140]. Pues el alma, dice el espíritu, no puede *saber* la verdad, ni la ley, ni las causas. El alma es fantasía y nada más que fantasía. Las mil patologizaciones de las que el alma es heredera por su vinculación natural con las diez mil cosas de la vida en el mundo se curarán haciendo del alma una imitación del espíritu. La *imitatio Christi* era la manera clásica; ahora hay otros modelos, gurús del Extremo Oriente o del Extremo Occidente, quienes, en caso de seguirlos al pie de la letra, ponen nuestra alma en un camino espiritual que supuestamente conduce a la liberación de las patologías. Patologizar, dice el espíritu, está limitado exclusivamente al alma por su propia naturaleza; sólo la psique puede ser patológica, como atestigua la palabra «psicopatología». No existe la «pneumopatología», y, como subraya cierta tradición alemana, no puede haber enfermedad *mental (Geisteskrankheit)* porque el espíritu no puede patologizar. Así pues, debe haber disciplinas espirituales para el alma, maneras de que el alma se ajuste a los modelos dictados para ella por el espíritu.

Pero desde el punto de vista de la psique, el movimiento hacia arriba humanístico y oriental parece un tanto represivo. Puede haber de hecho

más psicopatología cuando se trasciende que cuando se está inmerso en la patologización. Pues cualquier intento de autorrealización sin aceptar plenamente que la psicopatología –como dijo Hegel– es inherente al alma es, en sí mismo, patológico y una forma de autoengaño. Una autorrealización así termina por revelarse como un sistema paranoico ilusorio, o incluso una especie de charlatanería: la conducta psicopática de un alma hueca.

Reunión del alma y el síntoma

Muchos métodos modernos de psicoterapia quieren conservar el espíritu del psicoanálisis pero no su alma. Quieren conservar los métodos y las formas sin las patologizaciones. Entonces el médico se convierte en maestro, y el paciente se metamorfosea en alumno, cliente, socio, discípulo..., en cualquier cosa menos en paciente. El propio psicoanálisis recibe el nombre de «diálogo» o «transacción», pues «terapia» recuerda a patología. El foco de atención se mantiene aún en el adentramiento y en el objetivo de la integración de la persona interior, pero la desintegración, sin la cual la integración carece de significado, tiende a ser excluida. Desde este punto de vista, el desmoronamiento no se da nunca en beneficio de las partes, de las múltiples personas que constituyen la riqueza de la vida psíquica; el desmoronamiento es sólo una fase preliminar en la reconstrucción de un yo más sólido.

Estos planteamientos, que prefieren sintetizar a analizar, integran en lugar de diferenciar y privan a los rituales terapéuticos de contenidos patológicos, desentendiéndose de uno de los descubrimientos más profundos de todo un siglo de psicoterapia. *La psi-*

que no existe sin patologización. Desde que se descubrió lo inconsciente como factor operativo de cada alma, la patologización ha sido reconocida como un aspecto inherente a la personalidad interior. Freud lo expresó de manera sucinta: «Sólo podemos captar lo inconsciente en el material patológico»[141]. Y, tras su última visita a Freud en 1913, Lou Salomé escribió: «...enfatizaba con fuerza excepcional la necesidad de mantener el contacto más íntimo y persistente con el material patológico»[142].

La patologización está presente no sólo en los momentos de crisis especial sino en la vida cotidiana de todos nosotros. Está hondamente presente en la conciencia mortal del individuo, que éste lleva consigo a todas partes. Está presente también en el sentimiento dentro de cada persona de su peculiar «singularidad», que incluye su sensación de «locura» individual, y puede incluso estar basado en ella. Pues cada uno de nosotros tiene una fantasía privada acerca de la enfermedad mental; «loco», «chalado», «demente» –todos sus equivalentes, coloquialismos y sinónimos– forman parte regular de nuestro lenguaje habitual. Al alejar de nosotros nuestra desviación interna con este tipo de exclamaciones acerca de otros, estamos reconociendo al mismo tiempo que tenemos una segunda (o tercera) personalidad desviada que ofrece otra perspectiva a nuestra vida normal. De hecho, patologizar nos proporciona materiales con que construir nuestras vidas normales. Sus estilos, sus preocupaciones, sus amores, reflejan modelos entretejidos con hilos patológicos. Cuanto más nos conocemos a nosotros mismos y a las otras personas de nuestros complejos, mejor percibimos lo bien que encajamos en los manuales académicos de psicología anormal. Esos historiales clínicos son también nuestras propias biografías. Por decirlo en lenguaje sociológico: prácticamente todos los ciudadanos de Estados Unidos han estado, están o estarán en manos de algún tipo de profesionales del cuidado del alma, por alguna razón, durante un período más o menos largo.

El descubrimiento de lo inconsciente ha supuesto el generalizado y abrumador reconocimiento de la actividad patologizadora autónoma de la psique. Este descubrimiento y este reconocimiento nos han llevado a otro incluso más significativo: el redescubrimiento del alma. Pero, desafortunada y erróneamente, hemos confundido estos tres descubrimientos interrelacionados: lo inconsciente, la patologización y el alma. Creemos equivocadamente que todo el mundo necesita una *terapia* profesional, como si en ella fuésemos a reencontrar el alma. Pero no es así. Pues de ese modo estamos confundiendo el redescubrimiento del alma durante el siglo XX con el lugar donde se produjo: el análisis terapéutico. Pero la terapia o el psicoanálisis no fueron los portadores de ese descubrimiento. Fue la psicopatología. Los síntomas, no los terapeutas, condujeron este siglo al alma. Las insistentes patologizaciones en Freud y en Jung y en sus pacientes –patologizaciones que se resistían a ser reprimidas, transformadas, curadas o incluso comprendidas– llevaron a los principales exploradores de este siglo a profundizar cada vez más en la psique. Su adentramiento en el alma a través de la patología es una experiencia que se repite en cada uno de nosotros. Les debemos mucho, pero más le debemos a nuestro patologizar. Hemos contraído con nuestros síntomas una deuda inmensa. El alma puede existir sin sus terapeutas, pero no sin sus aflicciones.

El psicoanálisis se ha limitado a conceder a la psicopatología una audiencia fuera de los manicomios, las cárceles y las instituciones eclesiásticas donde estaba recluida; la nueva terapia proporcionaba el único lugar laico autorizado para mantener una re-

lación intensa y prolongada con la patologización. Los síntomas eran el objeto mismo y el foco de su atención. De este modo el análisis ofrecía el recipiente donde poder verter nuestro patologizar inconsciente y cocinarlo después durante el tiempo necesario para que emergiera su significación, para que hiciera alma. De *psyché-pathos-logos* surgió el significado del sufrimiento del alma, o el sufrimiento del significado en el alma.

De nuevo una confusión obstruyó esta experiencia: un estado especial –un «estar en terapia»– parecía necesario para este descubrimiento del alma a través de la patologización, y así la terapia se convirtió para mucha gente en un ritual religioso, que llegó a reemplazar incluso al ritual religioso. Uno «estaba en análisis» y el análisis «estaba de moda». Había iniciados: aquellos que habían sido analizados. Y luego estaban los demás: aquellos que no habían hecho nunca una terapia o no habían sido «adecuadamente» o «completamente» analizados. Para volver a encontrar el sentido del alma uno tenía que «pasar por» el análisis, con sus citas periódicas, sus técnicas y sus fases: «inicio», «elaboración» y «terminación». Inevitablemente y sin saberlo, el ritual del análisis había producido un nuevo culto del alma. Por último, algunos han tomado este sentido religioso literalmente, afirmando que en realidad eso es la terapia: una expresión de la actividad religiosa del alma. El movimiento psicoterapéutico es exactamente un movimiento religioso; los terapeutas son de hecho una nueva clase de ministros del alma: gurús o sacerdotes.

En este movimiento hacia la religión se tiende ahora a dejar atrás la patología. Al desplazar su base de la patología al desarrollo personal, el psicoanálisis actual ya no reconoce la primacía de la aflicción. Uno acude a la terapia para crecer, no porque esté afligido: como si crecimiento y aflicción se excluyesen mutuamente. Se ha abierto una sima entre el alma y el síntoma.

Por una parte el psicoanálisis se considera a sí mismo como un contrato profesional para resolver problemas: una variedad de la ciencia médica sin alma, ritual ni misterio. Por otra, imita las disciplinas trascendentales, promoviendo rituales, comunalidad y doctrinas. La patologización naufragó una vez más en su antigua división –enfermedad o pecado–, y surgió una nueva división. Ahora, a fin de participar en una terapia del alma para el crecimiento y la realización de la personalidad, hay que excluir los síntomas; a fin de participar en una terapia médica o conductista para aliviar las dolencias sintomáticas, hay que excluir el alma. Alma y síntoma se han desgajado en dos.

Este capítulo y este libro quieren corregir esa división. Al retener la psicopatología como un lenguaje descriptivo de la psique que habla del alma y al alma, quiero mantener la psique y la patología muy unidas. Si puede parecer que estoy haciendo enfermar de nuevo al alma por insistir tanto en la patología, al mismo tiempo estoy dando alma de nuevo a la enfermedad. Al devolverle los síntomas al alma, intento devolver el alma a los síntomas, restituyéndoles el valor central en la vida que tiene el alma misma.

Vestigios del modelo médico

Las ideas legadas por los días del pensamiento médico sobre la psique siguen actuando como barreras entre nuestros síntomas y nuestras almas. La idea de tratamiento es especialmente obstinada. Seguimos pensando que patologizar requiere un tratamiento;

si no directamente un tratamiento médico, al menos sí uno psicológico. El tratamiento, evidentemente, asume que algo va mal: que cuando la psique patologiza por medio de una fantasía, una emoción o un síntoma, hay que corregir éstos o aliviarlos con medidas prácticas. Puesto que hay tendencia a encontrarse psicológicamente «mal» con uno mismo y con los demás, nos implicamos en un tratamiento imaginario durante buena parte de cada día. Si un amigo mío no puede dormir y le pregunto: «¿qué haces para remediarlo, qué estás tomando?», estoy fantaseando un tratamiento. Lo mismo sucede cuando hago propósito de enmienda para superar hábitos psicológicos, dominar mis emociones o evitar fantasías recurrentes. Una parte de mí mismo está tratando a la otra parte como paciente. Al atender a mi yo enfermo, me he metido de lleno en la fantasía médica.

La perspectiva psicológica es completamente distinta. Desde este punto de vista yo no soy un paciente de mi médico o del aspecto médico de mí mismo, sino de mi psique: padezco de ella y a causa de ella. El alma es el paciente de su patologización, y yo soy un paciente porque mi alma patologiza. El tratamiento intenta alejar la patologización, separándola del alma.

Si seguimos el punto de vista psicológico hasta sus últimas consecuencias, nos daremos cuenta de que, para abordar la patologización psicológicamente, tal vez tengamos que abandonar la acción, la ayuda y las decisiones prácticas. Mientras nuestro objetivo siga siendo aliviar o corregir, estaremos implicados en un tratamiento preventivo. Al buscar el tratamiento adecuado, literalizamos la patologización en su significado médico. El modelo que tenemos en mente crea el caso ante nosotros. Por tanto hay que dejar a un lado la idea de tratamiento como actividad literal, ya

que, si somos coherentes con nuestro pensamiento no puede haber «tratamiento psicológico». Ambos términos se excluyen mutuamente: cuando somos *psicológicos* con respecto a la patologización, no la estamos tratando; cuando *tratamos* la patologización, no estamos siendo psicológicos con respecto a ella.

Por esta razón la psicología «clínica» es un vestigio del modelo médico. Puede demostrar su validez caso tras caso desmantelando estructuras patológicas, pero lo consigue abandonando el punto de vista psicológico. Pues juzgar por los resultados es típico del empirismo médico; además, éste da por sentado lo que todavía está por demostrar: que haya que desmantelar las patologizaciones del alma. Al interpretar la fantasía mórbida del alma como patología clínica, el enfoque clínico crea lo que luego debe tratar. Crea pacientes clínicos.

«Psicológico» y «tratamiento» no pueden combinarse; a menos que reconsideremos lo que entendemos por tratamiento y lo veamos como una fantasía. Entonces tendríamos la fantasía del fármaco, la fantasía dietética, la fantasía quirúrgica, la fantasía del shock, la fantasía de las vacaciones, la fantasía del grupo. Éstos serían modos psicológicos de imaginar la patologización. Cada uno de ellos forma parte de la psicoterapia, no como tratamientos sino como fantasías que pueden servirnos para hacer alma. Cada vez que entro en una fantasía sobre qué dieta comenzar o a qué grupo unirme, mi patologizar recibe un espacio donde elaborarse y autovalidarse: recibe la oportunidad de avanzar su propia fantasía. Y esto cesaría en el momento en que cualquiera de tales «tratamientos» fuera programado como una terapia literal. Recordemos que «psicoterapia», de acuerdo con la raíz de las palabras «psique» y «terapia», significa *cuidar el alma,* no tratarla. La psicología que

estoy elaborando en estas páginas puede estar comprometida fundamentalmente con la psicopatología y ser inseparable del proceso de patologización, pero no pretende ser un tratamiento para ésta.

Servir al alma significa dejarla mandar; ella nos guía, nosotros la seguimos. Aquí adaptamos la famosa máxima de Jung de que el psicoanálisis es avanzar el mito soñándolo, y la sustituimos por «avanzar el mito patologizándolo». Al tomar la actividad desordenada y peculiar como uno de nuestros guías, la terapia podrá albergar lo extraño, lo decadente y lo fantástico. Dado que nuestro modelo de pensamiento es que «lo semejante tiene afinidad con lo semejante», la terapia de lo anormal tendría que ser también anormal. Puesto que nos ocupamos en primer lugar de los aspectos fallidos de la vida, tendríamos que descartar toda idea de éxito terapéutico. Como patologizar es aterrador, nos vemos obligados a seguir al miedo, no con valor, sino como senda que nos adentra en el terror de las profundidades del alma. Aquí debemos evitar el agarrotamiento del pánico y la coagulación de peculiaridades aterradoras mediante una interpretación literal de las mismas, dándoles un diagnóstico que requiera tratamiento. «Avanzar el mito patologizándolo» significa estar en medio del desorden al mismo tiempo que se observa lo que está ocurriendo desde una perspectiva mítica. Intentamos seguir al alma adondequiera que vaya, intentamos aprender qué hace la imaginación en su locura. Al mantenernos dentro de lo confuso, lo mórbido, lo fantástico, no abandonamos el método propiamente dicho, sino sólo su modelo clínico. Adoptamos en su lugar el método de la imaginación. Al seguir a la patologización en su avance intentamos descubrir precisamente los métodos y leyes de lo imaginal en cuanto distinto de lo racional y lo físico. La locura nos enseña el método.

Antes de cualquier intento de tratar, o incluso de comprender, los fenómenos patologizados, vamos a su encuentro en un acto de fe, considerándolos auténticos, reales y valiosos *tal como son*. No disminuimos su valor considerándolos signos de enfermedad médica ni lo acrecentamos considerándolos signos de sufrimiento espiritual. Son caminos de la psique y caminos que nos conducen al alma.

Profesionalismo y patologización errónea

Al considerar nuestros síntomas como los accidentes que nos llevaron a la terapia en lugar de como la *via regia* que conduce al alma, desestimamos su importancia en la creación de alma. Esta importancia se traslada, en cambio, a la terapia. Al confiar despreocupadamente nuestros síntomas a los terapeutas profesionales, hemos reforzado el control del profesionalismo sobre la psicoterapia. En este aspecto los detractores de la psicoterapia tienen mucho a su favor: se dan cuenta de que las profesiones asistenciales dependen mucho de la fantasía de la enfermedad. Puesto que los estados del alma necesitan ayuda sólo cuando pueden ser diagnosticados como enfermizos, surge una complicidad entre paciente y terapeuta con respecto a la patología. Ambos la necesitan para el juego de la terapia.

El juego de la terapia encarna un modelo arquetípico. En la Antigüedad se decía que el mismo dios que constela una enfermedad es el único que puede llevársela. El sanador es la enfermedad y la enfermedad es el sanador. Es, pues, de capital importancia descubrir «quién», qué persona arquetípica está implicada en

la psicopatología, cuestión esta que ya discutimos en el capítulo anterior. Pero como esta antigua idea psicológica ha sido trasladada a la moderna terapia secularizada, el «quién» no es otro que el terapeuta profesional.

Al dar a la patologización un nombre clínico, el terapeuta profesional realiza el primer movimiento en su juego terapéutico. El primer movimiento no es la patologización del paciente. Sus padecimientos y rarezas no son psicopatología clínica *hasta que reciben ese nombre.* Hasta entonces, los síntomas son manifestaciones de la psique, una forma de ser y de expresarse, parte de su fantasía y de su aflicción. Pero en cuanto se da el paso de la denominación profesional, se crea una entidad distinta, con realidad literal. Por un lado me protejo de esa «cosa» separándome de ella; ahora tiene un nombre. Pero, por otro, ahora «tengo» algo, o incluso «soy» algo: un alcohólico, un neurótico obsesivo, un depresivo. Además, el terapeuta se ha convertido en el propio dios que, al componer el trastorno, es el único que puede llevárselo. El paciente tiende a creer en su terapeuta: «Sólo él puede ayudarme porque en realidad sólo él sabe qué es lo que va mal». Qué es lo que va mal «en realidad» significa qué es lo que va mal «literalmente»: lo que ha sido literalizado como algo erróneo por el juego terapéutico profesional.

De este modo el psicoanalista y el paciente se atascan en un larguísimo psicoanálisis, pues el psicoanalista es el único –el propio Dios– que ha visto el incurable punto débil del paciente, su talón de Aquiles, su angustioso secreto. La intuición del psicoanalista y la herida del paciente encarnan la figura arquetípica del Herido-Sanador, otra forma antigua y psicológica de expresar que la enfermedad y su curación son una y la misma cosa. (En nuestra patologización hay de hecho una clase de salud que tiene que ver con el alma, y en nuestra salud hay de hecho una clase oculta de patologización.) Pero, otra vez más, en la moderna terapia secularizada, el Herido-Sanador ha sido dividido por la mitad: toda la enfermedad está en el lado del paciente y toda la salud en el del terapeuta. El arquetipo se escinde[143], y las dos mitades se entrelazan ahora de manera imperiosa en lo que se denomina «transferencia» y «contratransferencia»*. Las dos mitades se atascan en inevitables luchas eróticas y luchas por el poder: el sadomasoquismo del juego terapéutico. No es de extrañar que la terapia hable tanto de «resistencia» y que los manuales expliquen cómo superar o desbaratar los «mecanismos de defensa» del paciente. No es de extrañar tampoco que resulte tan difícil poner fin a un psicoanálisis a largo plazo, puesto que ambos implicados han quedado atrapados en esta representación literalizada de un tema arquetípico. El análisis terapéutico tiene efectos secundarios no menos letales que los de los fármacos.

Pues la patologización errónea del juego terapéutico es mortífera. Lévi-Strauss ha señalado que los juegos asimétricos, tales como los que se practican entre los miembros desiguales de la terapia, terminan con la muerte de uno de los contrincantes[144]. La

* La *transferencia* es la denominación utilizada por Freud para designar un fenómeno descubierto por él durante el psicoanálisis, que se expresa en una vinculación afectiva del paciente con el analista. El paciente desplaza o transfiere todas sus reacciones, sentimientos e ideas, dirigidas contra las personas que han provocado su perturbación, a la persona del psicoterapeuta. Éste puede, a su vez, responder a ellas; la transferencia al paciente de su actitud emocional, su vinculación emocional con la persona de este último, recibe el nombre de *contratransferencia.*

muerte en psicoterapia se produce a escala psicológica: la neurosis, el problema, ha sido supuestamente «eliminado», cuando de hecho es el alma la que muere, otra vez a causa de una patologización errónea, de una comprensión errónea del alma en el síntoma.

La patologización errónea se ha extendido mucho más allá de los juegos de la consulta y la clínica, y ha llegado a convertirse en un encubierto instrumento político del Estado. Los herejes políticos pueden ser declarados enfermos mentales con el fin de deshacerse de ellos, y este procedimiento se justifica asegurando que es por el propio bien del «paciente». Que no nos tranquilice la suposición de que esto ocurre sólo en la Unión Soviética. La patologización errónea también entra en la escena social cuando se utiliza una defensa psiquiátrica para justificar el comportamiento revolucionario, por ejemplo; la verdadera patología no reside en el acusado sino en la sociedad y las instituciones que lo han creado, en la ley que no reconoce las realidades psicológicas, o en los usos culturales, que no toleran las desviaciones de la subcultura. Este tipo de práctica psiquiátrica no se utiliza simplemente para absolver al acusado y someterlo a un tratamiento terapéutico en lugar de punitivo, sino que enmascara un ataque a las costumbres institucionalizadas de la sexualidad, la propiedad y la justicia. Aquí, los argumentos psiquiátricos sobre la psicopatología, sobre todo los argumentos anárquicos que vimos más arriba (Szasz, Laing), forman parte de un programa revolucionario. Que esa revolución sea necesaria es una cosa; enmascararla con argumentos tomados de la psicopatología es otra.

El más insidioso de estos abusos de la psicopatología es la tapadera que ahora proporciona a la filosofía moral. Las ideas sobre salud mental y enfermedad mental son ideas sobre la psique, sobre

el alma. Cuando se nos dice qué es lo saludable, se nos está diciendo qué pensar y sentir. Cuando se nos dice qué es lo mentalmente enfermizo, se nos está diciendo qué ideas, conductas y fantasías son inadecuadas. Una ideología específica del complaciente humanismo de clase media (señala nuevamente Szasz)[145] se propaga por medio de la salud mental y, supervisado por los profesionales, se infiltra en la comunidad, en sus tribunales, hospitales, centros asistenciales y escuelas. Las vías de escape están bloqueadas por el abuso profesional de la patologización. Negarse a aceptar la definición oficial de salud mental es confirmar la propia «enfermedad». Uno necesita «terapia», sesiones de alma en la Iglesia oficial del Estado, un centro de reconversión mental comunal financiado con dinero público. Allí los jóvenes sacerdotes de la solemne buena voluntad, cuya influencia sobre la comunidad comienza tempranamente con niños «trastornados», aleccionan a familias enteras sobre el divorcio, el suicidio, el orgasmo y la locura: en definitiva, sobre los hechos cruciales del alma. Estos profesionales son los guardianes del alma de la nación, pero ¿ante quién son responsables por lo que ocurre durante sus intervenciones en las crisis del alma?

¿Cómo podemos rescatar la terapia de la mortífera asimetría del profesionalismo y de los abusos políticos de la patologización errónea, rescatarla de un sistema obligado a detectar enfermedad para poder promover salud y que, a fin de aumentar su radio de acción, se ve obligado a extender el área del padecimiento? Cada vez hay bolsas más profundas de patología que analizar, cada vez traumas más tempranos: primordial, prenatal, astral; cada vez más personas en el rito: familia, empleados..., salud mental comunitaria, análisis para todos.

Ya que la religión ha perdido su influencia en parte porque subestimó la importancia de la patologización del alma, y ya que la psicología terapéutica está sustituyendo a la religión, el psicoanálisis se presenta como el método más viable para redimir las áreas condenadas de la psique. La terapia se ha convertido en la manera de hacer alma. Los procedimientos pueden variar –grupos o individuos, a corto o a largo plazo, físicos o verbales, meditación, drama, condicionamiento de la conducta, o imaginación– pero la premisa es la misma: la tarea de hacer alma requiere ayuda profesional. Hacer alma ha sido restringido a la terapia y por la terapia. Y la psicopatología ha sido restringida a la definición negativa que la terapia da de ella, a su papel en el juego terapéutico.

Pero ¿cómo levantar las restricciones terapéuticas sobre la creación de alma sin que el salto trascendental nos aparte por completo de la psicopatología? ¿Cómo librar la psique de la terapia profesional y seguir manteniendo la psicopatología como fuente y base de nuestras intuiciones? La cuestión gira en torno a la patologización, pues ésta ha sido el acicate que nos ha empujado hasta el profesional. *No podremos librar al alma de su alienación en la terapia profesional hasta que tengamos una visión de la patologización que no requiera en primer lugar un tratamiento profesional.* Necesitamos una nueva visión del proceso de patologización del alma y un nuevo trasfondo para sus temibles fenómenos.

La psicopatología como fantasía arquetípica

Independientemente de cómo se niegue la psicopatología en las distintas teorías que hemos discutido, independientemente de

cómo se cure por procedimientos médicos o se ennoblezca mediante interpretaciones religiosas, e independientemente de los abusos terapéuticos y políticos de la psicopatología, no conseguimos deshacernos de la patologización como idea psicológica. Siempre perdurará una fantasía de la misma en los sistemas que la niegan o la curan, así como en aquellos que la utilizan mal. Esa fantasía atestigua su realidad como factor psíquico; y esta realidad de la psicopatología debe ser distinguida de nuestra forma de interpretarla y de tratarla. Y, puesto que esta fantasía es la primera realidad de la psicopatología, un enfoque psicológico de la psicopatología debe considerarla desde el principio como una de las numerosas fantasías arquetípicas del alma.

Así como hay fantasías arquetípicas de salud y desarrollo, de salvación y de regreso al hogar, así también hay similares motivos imaginales de enfermedad, aflicción y locura. Si bien la enfermedad pertenece a la medicina, la fantasía de ponerse enfermo pertenece al alma, que puede presentársenos con enfermedades por medio de fantasías, temores y síntomas sin ninguna base médica real. E incluso cuando la fantasía pueda estar relacionada con enfermedades reales en lo que se denomina la «psicosomática», la fantasía en sí misma no debe interpretarse con criterios médicos literales.

Puesto que la fantasía de la enfermedad es, ante todo, fantasía (y no enfermedad), su tratamiento requiere una terapia que se centre en la fantasía (y no en la enfermedad). Patologizar debe ser abordado mediante un planteamiento imaginal en vez de clínico. Ya que es primordialmente una realidad psicológica, patologizar requiere intuición psicológica. El enfoque *psicológico* comienza siempre con la misma premisa: toda fantasía, independientemente de su contenido, revela algo acerca del alma. Ya se trate de in-

cesto, tortura o asesinato, de amor, revelación o dicha, toda fantasía es ante todo un hecho psicológico aparte de su contenido literal. La fantasía puede servirse de cualquier tipo de contenido, ya sea divino o mórbido, y *nada de este contenido debe ser tomado literalmente hasta que todo él sea reconocido como una fantasía.* Antes de examinar el contenido patologizado de una fantasía debemos reconocer la fantasía arquetípica de la patologización.

La psicopatología como fantasía arquetípica significa que el alma produce modelos perturbados y dolencias, perversiones y decadencia, tanto en los sueños y la conducta como en el arte, el pensamiento, la guerra, la política y la religión, porque patologizar es una actividad psíquica *per se.* La enfermedad psíquica es una categoría arquetípica de existencia que no depende de sus contenidos. No importa cómo definamos la enfermedad psíquica en diferentes períodos o culturas: la fantasía misma es continua. Los contenidos por los que es definida y reconocida cambian, pero no deben ser confundidos con la categoría misma. Las definiciones de enfermedad mental que varían de acuerdo con la sociedad nos proporcionan un contenido específico para la idea arquetípica de patología. Estas nociones de lo que es una persona trastornada aportan *imágenes* de la psicopatología pero no son la verdadera descripción de la locura. Pues ya hemos visto que la descripción es variable y que sus contenidos dependen en parte de la idea dominante de cordura.

Las definiciones de la psicopatología no pueden mantenerse universalmente a lo largo del espacio y el tiempo. Lo que a uno cura a otro mata, en la medida en que la locura, al igual que la sabiduría, la bondad o la belleza, es una categoría arquetípica. Es la fantasía arquetípica de la locura lo que da a las definiciones de la

psicopatología su poder de persuasión, pero no pueden entenderse como afirmaciones positivistas que definen la verdadera locura. Esta verdadera locura no la conocemos ni la conoceremos jamás, pues es un sujeto falso. Todo lo que podemos saber es que la psique siempre define algún aspecto de sí misma como «loco», y sus razones para ello constituyen una de las eternas preguntas de la reflexión psicológica. Patologizar incita a psicologizar. Al igual que el amor, Dios, la muerte y la naturaleza de la propia alma, la locura es una de las fantasías temáticas fundamentales de la psique.

La práctica de la psicoterapia está dominada por la fantasía de la patologización. No podemos investigar la idea de curación o sus antecedentes arquetípicos si no examinamos primero al paciente que manifiesta la fantasía patológica. Es el paciente quien, al encarnar la fantasía de la patologización, hace posible la práctica de cualquier tipo de estilo. Sin la fantasía arquetípica de la patología no habría chamanes, ni curanderos, ni psicofármacos, ni psicoanalistas. Nuevamente, la fantasía es lo primero.

Incluso en la práctica médica convencional contemporánea, coincidiendo con lo que supuestamente observó Thomas Sydenham en el siglo XVII, al menos dos terceras partes de las personas que acuden al médico no tienen ninguna enfermedad orgánica; pero tienen la experiencia y la fantasía de la enfermedad. Están patologizando. La medicina llama a esto «psicosomas» o «trastornos funcionales», y trata la patologizac*ión* como patolog*ía*, por ejemplo recetando pastillas. Al interpretar ese proceso primario*

* Los *procesos primario y secundario* son dos tipos de proceso psíquico, el primero de los cuales se caracteriza por una actividad mental inconsciente que ignora las categorías del espacio y el tiempo, y el segundo por un pensamiento

de patologización con literalismo clínico, la medicina y la farmacología desarrollan sus profesiones. Viven más de la fantasía patológica que de la patología orgánica. De esta manera un modelo médico para comprender la patologización es una petición de principio, puesto que el modelo médico mismo es una consecuencia del proceso primario de patologización. La fantasía anímica de la enfermedad necesita consecuentemente de las personas, así como de los sistemas y de la *materia medica*, para ser satisfecha como tal. El modelo médico es simplemente una manera de entablar la fantasía de la patologización. Pronto analizaremos otras modalidades que no consideran la fantasía como un hecho clínico.

Ya que la realidad de la fantasía es anterior a la realidad de la enfermedad, ésta requiere ser contemplada también con ojo psicológico. Una enfermedad concreta, diagnosticada médicamente y con una patología orgánica, no es sólo un hecho clínico. Es también, o quizá ante todo, un hecho psicológico cuyos aspectos físicos requieren un examen psicológico. Tal vez ya no necesitemos abrir una brecha entre patología orgánica y psicopatología, siguiendo el modelo de la antigua división cartesiana entre lo físico y lo mental. Para el alma todo es importante y todo sirve para expresar sus fantasías, ya se trate de ideas en el cerebro o de huesos

consciente que obedece las leyes de la gramática y de la lógica formal. Freud creía que los procesos primarios, que rigen en el campo del inconsciente o *ello*, antecedían –tanto ontogenética como filogenéticamente– a los procesos secundarios, y los consideraba inherentemente mal adaptados, mientras que los procesos secundarios se habrían desarrollado *pari passu* con el ego y su adaptación al mundo externo. Conviene tener en cuenta que esta diferenciación no era para Freud más que una ficción teórica.

en el cuerpo. El cuerpo tiene su hogar en el alma, y toda patología orgánica es una cooperación entre el agente patógeno y el ser humano como anfitrión. Una infección ha de dar con un anfitrión receptivo, dócil, tal vez hasta acogedor. Incluso las enfermedades provocadas por parásitos, o aquellas que son consecuencia de accidentes, epidemias o procesos degenerativos –aparentemente orgánicas, externas y «apsicológicas»–, representan la fantasía de la patologización y son absorbidas por la psique y reflejadas en ella. Los componentes de cualquier enfermedad –órgano o sistema afectado, agente causal, tipo de proceso patológico– tienen todos su significado tanto en el lenguaje de la fantasía patologizadora como en el de los hechos patológicos. Las enfermedades del corazón, de la piel y de las articulaciones, ya sean congénitas, crónicas o agudas, accidentales, infecciosas o hereditarias, tienen todas y cada una su significado psicológico: son también metáforas; son focos de fantasía y no sólo de enfermedad.

Más subjetivamente aún, patologizar acontece dentro de cada uno de nosotros incluso sin enfermedades. Cada uno de nosotros tiene sus predilecciones en lo que respecta a la patologización. Cada vez que aparece un síntoma, o un brote de ansiedad acerca de nuestro estado mental o nuestra salud física, la fantasía potencia de inmediato su lado más negativo (la posibilidad incurable): el cuello rígido se convierte de inmediato en una meningitis incipiente; el pequeño bulto, en cáncer; y la pesadilla en un presentimiento de locura, de accidente o de ruina. Se produce el sentimiento de que algo va «profundamente» mal, algo «más profundo» que requiere atención inmediata. El sentimiento de que hay fuerzas oscuras en las profundidades acompaña la patologización, y así se muestra en las fantasías de psicosis latente, homo-

sexualidad latente, criminalidad latente: dadas las circunstancias me agrietaré sin remedio, y de las grietas saldrán a la luz mis demonios patológicos.

Tanto si soportamos el síntoma como héroes, lo sufrimos como mártires o lo tratamos como médicos, estamos patologizando también al representar el papel de pacientes. El hecho sintomático no puede dejarse tal como es: empezamos a ritualizarlo. Se convierte en símbolo de algo que lo trasciende cuando caemos en comportamientos extraños, súbitamente dependientes como un niño o angustiados por la debilidad y la muerte. La patologización está en marcha.

El movimiento natural de la psique en la fantasía hacia la enfermedad ha sido ya etiquetado por el lenguaje de la psicopatología, donde recibe el nombre de «hipocondría». Pero ¿qué es la hipocondría? ¿A qué sucesos del alma hace referencia este término?

La experiencia de la hipocondría nos acerca a la afirmación de Freud de que no hay nada más ajeno al ego que el síntoma. ¡Qué campeones de la arrogancia seríamos sin la fantasía innata de la imperfección! La hipocondría actúa como una respuesta negativa, preservando al ego de sus delirios de grandeza. ¿Quién puede haber más sospechoso que el que dice: «Estoy perfectamente», «nunca estoy enfermo», «no tengo ningún problema»? La hipocondría abre una puerta en el ego; éste se queja constantemente de ello pero no puede cerrarla. Por ponerlo desde una perspectiva distinta de la del ego: en la conciencia heroica no hay lugar para el lamento. Durante la guerra de Troya los héroes no podían soportar a Filoctetes, quien, pese a ser uno de ellos, se lamentaba sin cesar de una herida supurante en el pie. Lo abandonaron en una isla para apartarlo de ellos. Pero ¿era su enfermedad la herida que no cicatrizaba, o la enfermedad (hipocondría) era su «herida», que lo alejaba del modelo heroico? Para un héroe una herida mata o se cura, mas no permanece perpetuamente abierta.

Con frecuencia nos han dicho que la hipocondría consiste en padecer enfermedades imaginarias, pero ¿no consistirá más bien en padecer las enfermedades de la imaginación? Los dolores hipocondríacos aluden a las heridas que el ego recibe a través de la imaginación, y la hipocondría refleja un proceso de patologización que obliga al ego a tomar conciencia de la actividad imaginal no sólo en las imágenes de la mente sino también en las sensaciones corporales, en la psique somática. La hipocondría convierte lo imaginal en dolorosamente real, nos hace percatarnos de que lo imaginal incluye la vida física y habla en ella y a través de ella. Así podemos comprender el papel especial que desempeña la hipocondría en el desarrollo de la idea de neurosis[146], de los trastornos estrictamente psicológicos. Es el prototipo del lamento psicológico, el lamento de la psique por ser considerada sólo físicamente, y también de manera insuficientemente somática.

Patologizar como lenguaje metafórico

La psique utiliza la aflicción para hablar de sus profundidades en un lenguaje magnificado y deformado. Sabemos que esa alteración del pulso no es un trastorno cardíaco, que no contrajimos la sífilis sin darnos cuenta hace años. Los temores son estúpidos, nos reímos de ellos, pero están ahí. Hay algo que sigue contándonos esas extrañas historias. Así pues, comencemos a revisar la patologización considerándola como una manera de narrar: la for-

ma que tiene la psique de hablarse a sí misma. Consideremos la patologización como una modalidad de discurso.

La psique utiliza muchos lenguajes para describirse a sí misma. Los percibimos mejor en sueños porque éstos son el mejor modelo para la estructura real de la psique (véanse págs. 108 y ss.). Los sueños cuentan las historias del alma a través de personas y también utilizan el lenguaje de los animales y de los paisajes, tal como los dioses revelaban sus diversas cualidades arquetípicas a través de personas, animales y paisajes. El alma puede describirse a sí misma como un desierto, una isla, un aeropuerto. Puede ser una vaca o un tigre. Los sueños también pueden utilizar las partes del cuerpo como partes del discurso onírico, en el que los pies, los dientes y el corazón no aluden a las verdaderas partes del cuerpo. Y los sueños utilizan la familia como una forma de lenguaje simbólico, donde «hermano», «padre» e «hijo» transmiten una serie de mensajes emocionales que no coinciden con los miembros reales de la familia.

Además de estas modalidades, los sueños utilizan una imaginería psicopatológica: el niño idiota, el chico con parálisis infantil, la figura de extraños ojos psicóticos o la tripa abierta en el quirófano. Necesitamos aquí ese mismo entendimiento simbólico que nos ha enseñado que las formas oníricas de lenguaje no hacen referencia a geografías y animales reales, a partes del cuerpo y miembros de la familia reales. La psique hace uso de un lenguaje metafórico, detallado y concreto, que persigue un fin específico. Las figuras enfermas –tullidas, con enfermedades venéreas, destinadas a sufrir un accidente, encerradas en un hospital– tienen un *poder excepcionalmente conmovedor.* Nos ponemos en marcha, afligidos, obsesionados a lo largo del día, con los nervios de punta. Las imágenes patologizadas han afectado al alma de distintas formas: tenemos miedo; nos sentimos vulnerables y en peligro; nuestra sustancia física y nuestra cordura se ven amenazadas; queremos prevenir o rectificar. Esto último nos preocupa especialmente. Nos sentimos protectores, compelidos a corregir, a enderezar, a reparar. Y es que hemos confundido algo que está enfermo con algo que está mal.

Las imágenes patologizadas traen consigo sentimientos de culpa, y no sólo a causa de la larga tradición histórica que vincula pecado y enfermedad. Los sentimientos de culpa tienen otras causas además de las históricas; son psicológicamente auténticos porque la aflicción nos afecta en parte a causa de la culpa que acarrea. La culpa pertenece a las experiencias de desviación, a la sensación de fallar, de fracasar, de «no dar en el blanco» *(hamartía)*[147]. Es ciertamente cuestionable el hecho de que la culpa y patologizar estén tan separados entre sí que podamos sentirnos patologizados y vulnerables sin sentirnos al mismo tiempo culpables.

Sin embargo, el verdadero error es considerar la culpa literalmente, cuando los fracasos se convierten en faltas que hay que corregir. Volcamos entonces la carga sobre las espaldas del ego, que «no debería» haber fracasado. Entonces patologización refuerza el estilo del ego y la culpa cumple un fin secundario, aumentando la sensación de importancia del ego: el ego se convierte en superego, que se afana en la reparación de errores. Un ego culpable no es menos egocéntrico que un ego orgulloso.

Pero podemos deshacernos de este estilo culpable, transparentarlo como un mecanismo defensivo que se opone al desvelamiento de las fantasías arquetípicas. Pues desde el punto de vista arquetípico, la cuestión no es sentirse culpable, sino *ante quién:* ¿a qué persona de la psique y a qué mito corresponde mi aflicción?,

y ¿constituye una obligación? ¿Qué figuras, y en qué complejos, están reivindicando algo? Desde esta perspectiva la culpa provocada por la patologización adquiere una importancia trascendental. Me saca del ego y me lleva a reconocer que por medio de una experiencia patologizada estoy vinculado a unas personas arquetípicas que quieren algo de mí y a las que debo respeto.

Una imagen enferma nos aflige vitalmente, porque patologizar afecta a nuestro sentido de la vida. Corrompe al mismo tiempo que vitaliza: es una aceleración por medio de la distorsión. La sensación de aflicción vital nos hace reaccionar de manera natural. Dado que la fantasía o imagen onírica es tan concretamente vívida y la sentimos con tanta vitalidad, la equiparamos con una medida concreta de tipo médico. Pero nos olvidamos de que la imagen forma parte del lenguaje onírico y de que la sensación de aflicción es una parte tan necesaria de ese lenguaje como el aspecto sensible de la metáfora. La aflicción refleja un *pathos*, una conmoción, o movimiento, que tiene lugar en la psique. Determinadas categorías, como lo positivo y lo negativo, la salud y la enfermedad, no tienen aplicación. En cambio asumimos que algo esencial para la supervivencia de la psique, su propia vida, y su muerte, está siendo expresado de esta manera y no puede expresarse con el mismo sutil y vital impacto de ninguna otra forma. Queremos salvar los fenómenos tal como son, sin tratarlos, sin curarlos. Las fantasías de la enfermedad son entendidas desde el principio y en su conjunto como parte integrante de la profundidad de la psique; y nosotros somos psicólogos profundos en virtud de estos enigmas patologizados que proporcionan el material subjetivo de la reflexión psicológica. El hecho de que patologizar utilice el lenguaje de los hechos naturales no implica que debamos interpretar esos hechos de manera naturalista.

Una incursión en la falacia naturalista

Por falacia naturalista quiero dar a entender la costumbre psicológica de comparar los hechos de la fantasía con otros hechos similares que tienen lugar en la naturaleza. Tendemos a juzgar las imágenes como buenas o malas (positivas o negativas) basándonos principalmente en los criterios del naturalismo. Cuanto más parecida a la naturaleza sea una imagen, más positiva resulta; cuanto más distorsionada, más negativa. De manera similar a su hermana la falacia filosófica, la falacia naturalista de la psicología también reivindica que su forma de *ser* en la naturaleza constituye el modelo de cómo *debería* ser en los sueños.

Pero la naturaleza no puede ser la guía para comprender el alma. Entender los sueños en términos de su parecido con la naturaleza simplifica tanto la naturaleza como el significado espiritual y psíquico de los sueños, al encontrar analogías de lo que se presenta en las imágenes oníricas solamente en el reino de la naturaleza. Un suceso de la naturaleza puede compararse de hecho con otro, y por eso vemos deformidades y patologías. Un olmo enfermo en la calle es comparado justamente utilizando los criterios que nos proporcionan otros olmos. Pero un árbol gangrenado en la mente debe ser comparado con otros fenómenos mentales, con árboles gangrenados en los reinos de la psique y el espíritu. Pues el árbol del sueño es imaginal, y los ámbitos para su comparación se encuentran en la imaginación: pintura, literatura, poesía, ilusión, mito, sueño.

La falacia naturalista es común porque requiere menos esfuerzo por parte del intérprete. Éste no tiene más que mirar a su alrededor, a los sucesos naturales cotidianos, para encontrar sus modelos. La propia facilidad es en sí misma parte de la falacia: la inercia de seguir a la naturaleza.

El naturalismo degenera pronto en materialismo, un punto de vista que considera que la forma de ser de las cosas en el mundo perceptual

de los objetos, los hechos y las realidades sensibles es la modalidad primaria. Hace hincapié en que la realidad material es anterior y que la realidad psíquica debe adaptarse a ella: *psyché* debe obedecer las leyes de *phýsis* y la imaginación debe seguir a la percepción.

Pero esta perspectiva no hace justicia a la cualidad comprimida de los sueños, a su peculiar manera de negar los principios de la materia: espacio, tiempo, causalidad. Al igual que el de la poesía, el lenguaje psíquico es condensado y sintético. El lenguaje está en otro nivel, ha ascendido desde el significado natural hasta el significado imaginativo. La condensación realza e intensifica la significación. Lo mismo puede decirse de los otros términos empleados por Freud para describir el lenguaje onírico: distorsión, desplazamiento, sobredeterminación. Éstas no son simplemente clases inferiores de pensamiento (contempladas desde el punto de vista naturalista) sino formas de hablar poética, retórica y simbólicamente. Aunque el sueño, y también el síntoma, pueden ser «la cosa más natural del mundo», y se producen incluso en los animales, no son naturaleza sino cultura. Estos acontecimientos son naturaleza procesada dentro de la imaginación. Devolver los sueños a la naturaleza comparando sus imágenes con los hechos naturales es pasar por alto la extraordinaria intensificación de la fantasía. Es pasar por alto el hecho de que *el sueño y la fantasía, y también los síntomas, están haciendo alma en plena naturaleza.*

A diferencia del naturalismo en la estética o en la filosofía y en las ciencias naturales, la convención naturalista utilizada por los terapeutas nunca ha sido objeto de un estudio crítico profundo. La palabra «naturaleza» nunca ha sido analizada adecuadamente por el médico, que habitualmente confía en alguna de sus más de sesenta connotaciones[148]. Los numerosos significados de la palabra revelan la posibilidad de diferentes influencias arquetípicas. El naturalismo de la gran diosa del grano y de las cosechas tiene implicaciones psicológicas distintas de las que presenta la naturaleza del héroe, un mundo de objetos exteriores o impulsos interiores que hay que conquistar y encauzar. Y estas «naturalezas» difieren a su vez de la prístina naturaleza virginal de Artemisa, de la naturaleza de Pan, de la naturaleza de Dioniso, o de la naturaleza mecanicista y racional de Saturno. La práctica terapéutica tiende a ser la niña de la naturaleza, que sólo ve en ella su propio rostro simple y confiado, sin darse cuenta de que la naturaleza adopta la cara del dios que está determinando lo que vemos a través de nuestros puntos de vista subjetivos. Si la contemplamos con el romanticismo embelesado de una ninfa de la naturaleza, ella nos devolverá la mirada con idéntico rostro.

A causa de la idea simplista de la naturaleza que se emplea en la terapia, lo natural tiende a idealizarse. Se convierte en una naturaleza sin deformidades, irracionalidades ni idiosincrasias individuales. Este criterio ideal se utiliza desde una perspectiva moralista para poner reparos a los sueños y a los soñantes en lo relativo a aquello que se desvía de la naturaleza. De este modo la falacia naturalista desencadena toda una serie de falacias: la falacia nomotética (que interpreta determinadas imágenes oníricas por medio de leyes generales); la falacia normativa (que interpreta determinadas imágenes por medio de criterios idealizados, es decir, establece cómo debería presentarse una imagen correctamente); la falacia moralista (que interpreta las imágenes antinaturales como inmorales). Todas estas tendencias olvidan el hecho fundamental de que los sucesos de la imaginación no tienen lugar en la naturaleza empírica. Un niño de muchos colores, una mujer con un pene en erección, un roble que da cerezas, una serpiente que se transforma en un gato que habla..., no son imágenes falsas, perversas ni anormales por el hecho de que sean antinaturales. Los tigres de la imaginación no habitan sólo las selvas y los zoológicos; pueden tumbarse encima de mis libros o recorrer los pasillos del hotel donde dormí anoche. Las imágenes patologizadas deben inter-

pretarse de la misma manera: un niño ahogado, un animal desollado vivo, o la caída de los dientes, del pelo o de los dedos no hacen referencia a hechos similares en la naturaleza empírica.

Por ejemplo, un paciente sueña con un caballo de carreras que tiene una pata rota. En primer lugar la falacia naturalista busca un recuerdo de un caballo visto ayer o en la infancia para saber algo acerca del caballo del sueño a partir de asociaciones personales con caballos reales. Luego compara el caballo del sueño con los caballos reales en general. Puesto que un caballo real con una pata rota estaría gravemente enfermo, el caballo del sueño tiene que estar enfermo. Por otra parte, el caballo del sueño no «debería» tener una pata rota. Dado que un caballo real con una pata rota será probablemente sacrificado, el caballo del sueño representa el peligro de muerte, o el deseo de matar, o la autodestrucción. Cuanto más literalista sea el naturalismo, más probabilidades hay de que la interpretación se exprese en términos de enfermedades y peligros. La terapia intentará salvar al caballo (la falacia médica), donde «caballo» puede significar cualquier cosa, desde la vitalidad del paciente –su propia vida– hasta una carga libidinosa indeterminada, presente en algún aspecto de su vida.

Por el contrario, el caballo de carreras puede interpretarse amplificándolo* mediante otros temas: el poderoso caballo de Odín, de Posidón; el caballo-héroe-conquistador de los hunos, los mongoles, los cruzados, los árabes, los españoles; la idea de velocidad, competición, victoria; el sacrificio ecuestre védico y romano; el caballo de la muerte; el cuidado del animal. El caballo del sueño nos cuenta más cosas que el caballo recordado o el caballo real. Una serie de vías de penetración simbólicas, míticas y culturales se abren a través de la herida de la aflicción. Entonces podemos interpretar el caballo malherido como el «portador» de la vulnerabilidad del soñante. Está detenido, abierto, preguntando cuál es su significado. La herida es aquello que permite a la psique trasladarlo de su anterior situación –correr para ganar– a otra situación de conciencia debida a la adversidad. La pata rota es el foco de este cambio de la naturaleza a la cultura.

* La *amplificación* forma parte del método interpretativo de Jung (especialmente en la interpretación de los sueños). La asociación sirve para establecer el contexto personal de un sueño; la amplificación para vincularlo a una imaginería universal. La amplificación implica el uso de paralelismos míticos, históricos y culturales que amplían y clarifican el contenido metafórico del simbolismo onírico, el «tejido psicológico» que envuelve la imagen.

Si asumimos que el caballo debería volver a caminar, recobrar la salud, renunciamos a la imagen concreta y nos movemos en dirección contraria al sueño. Pero si nos quedamos con el caballo con su pata rota, el soñante aumenta su conocimiento por medio de la imagen patologizada; por ejemplo, comprende que ha estado martillando en hierro frío, abusando de su fuerza física para ganar la carrera a lomos de un corcel de pura sangre. La imagen patologizada hace posible una nueva reflexión, una que el soñante siente dolorosamente porque es inseparable de la aflicción y conmueve al alma por su relación con la muerte. La herida es el verdadero foco de este movimiento, que fluye ágil y naturalmente desde la situación anterior –el jinete sobre su caballo– hasta la actual, en la que se reconocen otras realidades, las realidades psíquicas. La imagen en sí misma representa el cambio súbito de perspectiva entre la vida y la muerte, entre la realidad física y la realidad psíquica, entre la naturaleza y la imaginación.

El fracaso de la psicología normal

Así pues, para comprender el lenguaje metafórico de la patologización, no debemos contemplar lo deforme desde la perspec-

tiva de lo correcto, lo fallido desde lo ideal, lo moribundo desde la vida. La adopción de un punto de vista diferente del que nos presentan las imágenes y fantasías desencadena una polaridad. Esta polaridad entre lo correcto y lo deforme, representada por el médico y el paciente, favorece aún más la mortífera asimetría del juego terapéutico.

Habiendo rechazado los supuestos de falsedad, no podemos siquiera por un momento acariciar la idea de que las imágenes de la enfermedad no deberían existir, o pensar que requieren acción porque diagnostican un peligro. Si hay algo erróneo o peligroso en relación con las fantasías patologizadas, ese algo es precisamente nuestra manera de tratarlas; nuestra actitud puede convertirlas en aquello que tememos. Nuestra actitud hacia la patologización puede ser más destructiva que la propia patologización.

Sin embargo puede aducirse que sí percibimos lo deforme en contraposición a lo normal. Incluso si la patología habla una lengua extraña y merece el respeto que concedemos a cualquier lenguaje que no es el nuestro, este lenguaje no es sólo extraño: es distorsionado. En alguna parte se supone la existencia de un ideal o norma. Si no hubiera una tendencia natural a la comparación, ¿cómo podría existir la falacia?; si no hubiera literalismo, ¿cómo reconoceríamos la perspectiva simbólica metafórica? La referencia a la distorsión y a las desviaciones implica la existencia de una serie de criterios de normalidad.

Llegados a este punto, necesitamos hacer una distinción. Los ideales y las normas nos proporcionan una serie de medios para *ver* la patologización, pero no deben interpretarse como una serie de instrumentos para *medirla*. Desde el punto de vista psicológico, ni la norma estadística ni la norma ideal tienen la menor importancia en lo que se refiere al valor intrínseco de una fantasía o experiencia patologizada. Mis pesadillas, mis compulsiones, mis ansiedades pueden ser fundamentales para mi trabajo, mi estilo de vida y mis relaciones con los demás. Las normas son modos perceptuales de ver los contrastes; son matices que nos ayudan a percibir las desviaciones con más nitidez. Al darnos cuenta del alto grado de patologización de un hecho, advertimos su importancia de manera más inmediata. Pero el valor psicológico de lo que está aconteciendo no es expresado por la norma ni por la desviación, sino por la propia aflicción, que manifiesta su significación interior por medio de las imágenes fantásticas que la acompañan.

Patologizar afecta por tanto a la fantasía de las propias normas, a la idea de que hay criterios objetivos, puntos de referencia para el alma, para su fantasía, su locura y su destino. Cuando un terapeuta hace hincapié en que no hay dos casos iguales, no se refiere a los detalles particulares sino al sentido profundo de que el ser humano es esencialmente «desigual», y que la individualidad va unida a esa mezcla especial, a la complejidad de la composición del alma. Por tanto, cuando Jung define la individuación como un «proceso de diferenciación»[149] y la diferenciación como «el desarrollo de las diferencias, la separación de las partes con respecto al todo»[150], quiere decir que tenemos que darnos cuenta de nuestras diferencias con respecto a todas las demás personas.

Pero ello también alude a nuestras diferencias internas, procedentes de nuestras múltiples personas internas. Por tanto, un individuo no puede establecer una norma *ni siquiera para él mismo**.

* «Una norma no sirve para nada si tiene vigencia absoluta. Un conflicto real con la norma colectiva surge tan sólo cuando una vía individual es elevada a nor-

Las numerosas personas que desempeñan su papel en un individuo siguen diferentes caminos, tienen diferentes momentos de ocaso y esplendor, obedecen a dioses diferentes. La doctrina que vimos en el capítulo anterior acerca de la existencia de dos o más clases de alma (en China, Egipto y Grecia) también nos presenta estas almas sometidas a diferentes destinos. Algunas ascendían, otras descendían a la tierra o se hundían en ella, o se unían a sus antepasados, etc. La desmembración del individuo en el momento de la muerte, la disolución de su complejidad, que Buda explicó en su último y aleccionador enigma –«La decadencia es inherente a todas las cosas compuestas. Busca tu salvación con diligencia»–, apunta a la absoluta a-normalidad de cada persona individual. *Si el principio fundamental de la vida psicológica es la diferenciación, entonces no hay una única perspectiva que pueda abarcar toda la vida psicológica, y las normas son las ilusiones que las partes se prescriben entre sí.* Lo que para una figura constituye un modelo para otra puede representar una patología, y lo que es una patología para una parte puede ser normal desde otra perspectiva dentro del mismo individuo.

La anarquía, el relativismo absoluto de esta insistencia en las

ma, lo que define la auténtica intención del individualismo extremo. Tal intención es, claro está, patológica y adversa a la vida. En consecuencia, no tiene nada que ver con la individuación (...). La individuación es (...) formación de lo particular, pero no de una particularidad *buscada*, sino de una particularidad que ya está presente *a priori* en la disposición psíquica» (*CW*, 6, §761). Jung concibe el *proceso de individuación* como una serie de circunvoluciones en torno al sí mismo o imagen arquetípica de plenitud y unidad, y lo vincula a la síntesis de los elementos conscientes e inconscientes de la psique.

diferencias, sólo puede resolverse mediante una perspectiva más profunda que tenga en cuenta las incesantes interconexiones y fantasías que se dan entre las personas de la psique. Me refiero a la perspectiva politeísta descrita en los mitos, donde las normas son los propios mitos que estructuran y dirigen la conciencia. Nos dicen dónde estamos, pero no dónde deberíamos estar; y *ellos mismos nunca son los mismos,* sino que varían y se transforman, de forma que no hay un solo criterio básico de ningún mito en concreto, sino sólo variaciones sobre el mismo. Ya hemos hablado del lugar del mito en la organización de la psique, pero volveremos a ello. Ahora la cuestión es el reconocimiento de la imposibilidad de medir los hechos psíquicos. Heráclito, Plotino, san Agustín, Kant y Hegel han sostenido, cada uno a su manera, que el alma –su profundidad, imaginación, subjetividad e interioridad– es inmensurable. Las normas mensurables y el alma son aspectos inconmensurables. Sólo podemos hablar de la fantasía de la medición y de la fantasía de la normativa como formas en las que la psique intenta tomar conciencia de sus diferencias mirándose en espejos que son incapaces de reflejar una réplica exacta.

Nos vemos obligados a alejarnos por completo de una norma ideal del hombre y de una norma estadística del hombre. El estudio a fondo de la patologización implica el derrumbamiento de cualquier psicología normativa derivada de criterios externos. Los estudios, los experimentos, los resultados de las investigaciones, los tipicismos sólo atañen a la creación de alma en lo que se refiere al suministro de materiales para la fantasía, y los tipos ideales de conducta tomados de los santos, los sabios o las estadísticas no tienen valor para la conducta, sino como modelos metafóricos para la imaginación personificada.

Abandonamos, pues, los ideales normativos de una salud entendida como una integridad en equilibrio derivada de promedios estadísticos o idealizaciones de una mente sana en un cuerpo sano, una imagen sobrehumana de un hombre-Dios que domina las fantasías de un ego que se ve a sí mismo como un héroe de mármol, intacto e inmaculado, tallado en una sola pieza, perpetuamente equilibrado sobre su centro de gravedad. Lo que nos concierne es el síntoma, esa cosa tan ajena al ego, esa cosa que pone fin al reinado del héroe, quien, como dijo Emerson, es el que permanece inamoviblemente centrado. Patologizar mueve hacia delante el mito del individuo al alejarlo, de entrada, del ego heroico.

Consideramos que este lenguaje patologizado omite hablar deliberadamente de la perfección humana, o incluso del ser humano completo con sus heridas y su cruz a cuestas; la psique nos habla más bien de sus lagunas, de sus intervalos y sus yermos. Y creemos que estas imágenes no hablan siquiera de nosotros, hombres y mujeres, que no hablan principalmente del ser humano sino de sí mismas, del ser psíquico; de manera que la deformación de las imágenes humanas con mutilaciones, cortes y supuraciones descompone nuestro icono humanista y nuestra visión espiritual de la perfectibilidad del hombre, rompe todas las imágenes normativas, presentando en cambio una fantasía psicológica del hombre a la que no se puede aplicar el naturalismo ni el espiritualismo. La transformación del hombre espiritual y el hombre natural en el hombre psicológico se realiza por medio de la deformación.

Patologizar es una actividad iconoclasta; como tal, deviene una forma primaria de hacer alma. Libera al alma de su identificación con el ego y su vida y los héroes supramundanos de la luz y los ele-

vados dioses que sirven de modelo al ego, y que han dotado a nuestra conciencia de una empobrecedora estrechez de miras en lo relativo a la vida, la salud y la naturaleza. La patologización obliga al alma a que la conciencia de sí misma sea diferente de la del ego y su vida: una conciencia que obedece a sus propias leyes de representación metafórica en estrecha relación con la muerte.

Antecedentes imaginales de la patologización

1. La alquimia

La psicología puede buscar en otros lugares un trasfondo para la patologización. Hay territorios donde las fantasías extrañas y las figuras afligidas son la norma. Estos territorios no esperan que la psique acate otras perspectivas: médicas, religiosas, humanísticas... Al permanecer enteramente dentro del reino de la imaginación, ofrecen un punto de vista psicológico a la patologización.

Al escoger la alquimia como nuestro primer ejemplo, hemos de tener en cuenta que ésta fue la psicología profunda de una época anterior. Es una etapa previa del análisis psicológico más que del análisis químico[151]. El alquimista proyectaba sus profundidades en sus materiales, y mientras trabajaba con ellos trabajaba también con su alma. La herramienta de este trabajo era la imaginación: la alquimia era un ejercicio imaginativo encubierto en el lenguaje de sustancias concretas y de operaciones impersonales y objetivas. Si aludo con tanta frecuencia a ella en este libro es porque la alquimia ofrece abundantes ejemplos, precisos y concretos, de lo que es el proceso imaginativo de hacer alma.

Los materiales, recipientes y operaciones del laboratorio alquímico son metáforas personificadas de complejos, actitudes y procesos psicológicos. Cada una de las intervenciones del alquimista con sustancias como la sal, el azufre o el plomo recaía también sobre su propia amargura, su irascibilidad y su deprimente lentitud. El fuego que vigilaba y regulaba con tanta paciencia era la intensidad de su propio espíritu, su falta o exceso de interés. Por medio de fantasías específicamente físicas, el psicólogo alquimista trabajaba al mismo tiempo con el alma de sus materiales y con su propia alma. En las profundidades del alma había también psicopatología, y de hecho las propias sustancias y procesos eran concebidos en un lenguaje patologizado, de modo que en la alquimia vemos la patologización como un aspecto integral y necesario de la creación de alma.

Tanto es así que cuando nos adentramos en el pensamiento de la alquimia tales hechos pierden su estigma de enfermedad y se convierten en metáforas de las fases propias del proceso de hacer alma. Así, encontramos procesos de desmembración, tortura, canibalismo, decapitación, desolladura, envenenamiento; imágenes de monstruos, dragones, personajes unípedes, esqueletos, hermafroditas; operaciones llamadas «putrefacción», «mortificación», «pulverización», «disolución». Los grabados y dibujos de los alquimistas muestran tales procesos por medio de todo tipo de extravagantes y obscenas configuraciones.

Una idea fundamental latía bajo estas imágenes y actividades fuertemente patologizadas: el alma está perdida en su perspectiva literal, su identidad con la vida material. Está estancada entre coágulos de realidades físicas. Esta perspectiva de la realidad debe ser disuelta, desollada viva y sensibilizada, o ennegrecida por

medio de melancólica frustración. Los hábitos y actitudes que oscurecen la penetración psíquica y que han perdido su significación psíquica deben ser disueltos, o convertidos en algo hediondo que se va tornando monstruoso y repulsivo, o eliminados por completo.

Estas operaciones formaban parte de lo que en alquimia se denominaba el *opus*, lo que hoy en día los psicólogos llaman «trabajo con las resistencias». En la consulta del médico hemos personalizado las resistencias*, mientras que en el laboratorio del alquimista eran consideradas como cualidades necesarias del propio material, un aspecto del materialismo y del naturalismo en el que la psique está aprisionada. Liberar la psique de su idea material y natural de sí misma y del mundo es un *opus contra naturam*. Las experiencias de patologización son esenciales para modificar el punto de vista del alma, pues reflejan la descomposición de lo natural; presentan imágenes que no pueden darse en el mundo natural. Aunque trabajaba con materias naturales como la orina, el mercurio o el antimonio, la alquimia transformaba esas sustancias en fantasías. Reconocía la naturaleza sustancial de la fantasía y la faceta fantástica de todas las sustancias naturales. Ése era su verdadero *opus contra naturam*: la transmutación, dentro del propio alquimista, del punto de vista natural en punto de vista imaginal. La patologización resultaba indispensable para este acto creador.

* La *resistencia* es un término técnico con el que se designa la oposición del paciente durante el tratamiento psicoanalítico al proceso de hacer consciente lo inconsciente. Las debilidades del punto de vista consciente están en relación directa con el grado de oposición a las interpretaciones del analista, que se convierte en el objeto personalizado de la tendencia defensiva del paciente.

Las patologizaciones, de hecho, eran estados necesarios del alma cuando ésta sufría los procesos de transmutación. El procedimiento alquímico *era la patologización*: la transformación es una experiencia patologizadora. Y ninguna de estas circunstancias era imaginada desde el punto de vista moral o médico. Así pues, para comprender determinados hechos similares –destructivos y desfigurados– que se producen hoy en la psique, tenemos que volver la vista en primer lugar hacia la alquimia. La alquimia como disciplina psicológica llegó a su fin hace mucho tiempo, pero los procesos alquímicos en el interior de la psique siguen produciéndose igual que antes. Perdido el modelo alquímico, nos vemos obligados a catalogar muchos de estos procesos bajo el epígrafe de la psicopatología.

2. El arte de la memoria

El arte de la memoria nos brinda un segundo ejemplo de sistema técnico y objetivado de imaginación en el que se requiere la presencia de la patologización. Este arte fue una extraordinaria técnica empleada desde los tiempos clásicos hasta el Renacimiento para organizar la memoria (o la imaginación, pues estos términos hacían referencia el uno al otro y eran a veces intercambiables, así como nuestra expresión «lo inconsciente» tiende a designar ambos en la actualidad).

La memoria humana era concebida como un tesoro o un teatro internos más que como un sistema de archivo alfabético o cronológico. Mientras que un sistema de archivo enciclopédico es un *método* mediante el cual los *conceptos* se *escriben* y se disponen de uno en uno por cada página, un teatro es un *lugar* donde las *imágenes* se *ven*, estando disponibles todas a la vez. En el arte de la memoria los hechos se reparten en grupos o constelaciones porque participan del mismo significado o modelo arquetípico, y no simplemente porque empiecen por la letra A o B o porque hayan ocurrido el mismo día o en el mismo año. La organización de la mente se basaba en significados intrínsecos, no en arbitrarias etiquetas nominalistas. En ese ruedo de la memoria podía almacenarse toda la información del universo, por lo que este arte ponía el conocimiento universal al alcance de la mano de todo aquel que dominase sus técnicas. Se trataba de un sistema de recuperación y de un modelo estructural que permitía desplegar los fundamentos y las jerarquías de la imaginación sobre la base de modelos arquetípicos. Los epígrafes que encabezaban las categorías eran principalmente dioses planetarios y temas extraídos de los mitos clásicos.

Un elemento esencial de la rememoración (a qué correspondía determinada idea, tópico o acontecimiento natural) era la distorsión: una «psicología torturada»[152], como la ha calificado Frances Yates. Rostros, posturas y atavíos de figuras que había que recordar adoptaban formas extrañas y aberrantes que las hacían «llamativamente atroces y espantosas»[153]: se patologizaban. Los maestros del arte se servían de representaciones corporales para las ideas conceptuales[154]. Las nociones son mucho más vívidas cuando se *personifican* de manera concreta, especialmente aquellas semejanzas corporales que son cómicas, monstruosas, sangrientas o morbosas. Estos *metaphorica* (como los llamó Alberto Magno) conmueven la memoria más que las imágenes habituales. Las imágenes patologizadas eran *imagines agentes*, imágenes activas, auténticas impulsoras del alma.

Si sustituimos la palabra «memoria» por «alma imaginal» o por

«el reino de los recuerdos, fantasías y emociones inconscientes», como se la denominó posteriormente, comprenderemos mejor en qué consistía aquel arte. Entonces, si transponemos el arte de la memoria a una lección de hacer alma, nos damos cuenta de que para conmover verdaderamente el alma es necesaria una psicología torturada. A fin de que el alma se adentre en sus profundidades imaginales para conocerse mejor a sí misma –o, como diríamos hoy más secamente, «para que haga consciente lo inconsciente»– son necesarias las fantasías de la patologización. La imagen sangrienta u obscena de un sueño, una fantasía hipocondríaca, un síntoma psicosomático, equivalen a afirmar en el lenguaje imaginal que la psique está siendo profundamente inquietada, y que estas fantasías patologizadas son precisamente el punto focal de la acción y movimiento del alma.

La psicología sigue reconociendo la importancia de la imagen aterradora. El psicoanálisis sigue buscando los principales impulsores del alma, las fuentes de su psicodinámica, en los *traumas* (amenazas de castración, escenas primordiales, parricidios, madres desafectas, hermanos horriblemente celosos y otras fantasías igualmente vívidas y chocantes).

El arte de la memoria es además importante en otro sentido; sugiere también algo acerca del cuidado de las imágenes interiores. Cuando nos adentramos en la imaginación, deberíamos ceñirnos a las imágenes, pues, como dice Alberto Magno, este arte no debería «distender el alma» transportándola por «espacios imaginarios como un campamento o una ciudad»[155]. La exploración de lo imaginal de la que hablábamos en el capítulo anterior recibe aquí una interpretación muy diferente.

Tanto la alquimia como el arte de la memoria trabajan dentro

de un espacio mínimo. El proceso alquímico tiene lugar imaginariamente en un recipiente cerrado. Giulio Camillo introduce todo el universo imaginal en una pequeña habitación de madera, su teatro de la memoria renacentista[156]. Alberto Magno sugiere que la distancia que uno recorre entre imágenes no es de más de diez metros[157]. Según él, el espacio interior más efectivo para vivificar la imaginación se encuentra en los lugares «solemnes y raros». Éstos son los más «conmovedores»[158].

Sabemos que no es necesario remontar el vuelo y zambullirse en grandes viajes chamanísticos para remover las profundidades del alma. Éstos serían viajes del espíritu que distienden el alma, llenándola de aire o gas: inflación. El alma no se mueve porque nos movamos a través de ella; se trata de otro viaje heroico del ego, traducido ahora al espacio interior. Por el contrario, lo que conmueve al alma es la imagen patologizada sostenida solemnemente. Uno se vuelca en la aflicción o vive con ella: el leproso en tu cama, abrazándote. Y, al igual que en la alquimia o en la memorización, uno vuelve a pisar el mismo terreno una y otra vez. Esta *iteratio*, como se la denominó, es el itinerario, la fantasía que vuelve siempre al mismo complejo, moviéndolo primero a un lado, luego a otro. Una virtud de la patologización es que no nos deja escapar del espacio cerrado que se necesita para hacer alma –el calor, la opresión, la intensidad: todos ellos antídotos contra las inflaciones espirituales.

Realmente necesitamos ampliar nuestro espacio psicológico. Ésta es una de las principales inquietudes de la terapia. El alma ha encogido porque su imaginación se ha marchitado, y por eso tenemos poco espacio para fantasear, para reflexionar sobre las cosas, para dejarlas ser. Los hechos pasan a través de nosotros, sin de-

jar huella, o nos arrinconan en apretadas esquinas, sin espacio para maniobrar, sin distancia interior. Podemos abarcar más con la mente que con el alma, de forma que el contenido de nuestras mentes carece mayormente de significado psicológico: un acopio que no se digiere. «Tuvimos la experiencia, pero se nos escapó su significado» (T. S. Eliot).

La geografía imaginal, tal como la describimos en un capítulo anterior (pág. 118), no es la única manera de dividir la imaginación en regiones cualitativas o de ampliar el espacio no-físico. «Conócete a ti mismo» significa también conocer tus imágenes particulares, guardándolas en un vacío interior, próximas y familiares, sin hacer nada por ellas ni para ellas. Se trata de una imaginación inactiva, y en ocasiones esto es suficiente, porque cuando introducimos elementos en su interior para transportarlos, sostenerlos y asimilarlos, se crea espacio para darles cabida.

El arte de la memoria nos previene de la posibilidad de que la extensión se convierta en distensión. La extralimitación y el crecimiento excesivo son tan posibles en el interior de uno mismo como en el mundo real. Tenemos entonces miríadas de imágenes: el alma es un supermercado con un poco de todo o un vasto continente que nos incita a realizar vuelos interiores superficiales, a ser turistas del alma. Pero es menos probable que esto ocurra si recordamos que la idea de interioridad alude al recipiente del cuerpo y que el espacio psicológico es el reino de la profundidad, no de la extensión.

Paradójicamente, nuestra alma se hace más ancha y nuestros horizontes más amplios gracias al descenso vertical, a la intimidad de la imagen. Su desconcertante peculiaridad nos atrae, hacia abajo y hacia dentro. El arte de la memoria es un arte del tiempo, como corresponde siempre al trabajo con la memoria. A diferencia del viaje por el espacio espiritual, que nos saca progresivamente hacia «fuera» en su rápido tránsito por cumbres y alturas, la profundización del espacio psicológico aumenta con la lentitud. Los alquimistas decían que la paciencia era una de las principales cualidades del alma y consideraban que su creación era el viaje más largo: una *via longissima*. El lenguaje es digestión, amor vegetal, depresión en aguas estancadas.

Soy consciente de que la alquimia y el arte de la memoria proponen ideas difíciles de comprender. Una razón de su dificultad es que hemos perdido el contacto con esos dos campos. Y una razón de esta pérdida nos devuelve precisamente a nuestro tema principal: la psicopatología. Al suprimir de nuestra imaginación las fibras patológicas y considerar esta parte desde la perspectiva médica o teológica, hemos debilitado el poder de la imaginación, que ha quedado reducida a «simples fantasías» porque ya no nos afecta con los impactos de la patologización. La imaginación ha palidecido, ya no parece plenamente real, y por eso la alquimia y el arte de la memoria, que se basan en lo patologizado y se deleitan en ello, ya no parecen disciplinas válidas.

A medida que estos campos se desvanecían, y con ellos la imaginería particularmente retorcida de los períodos medieval y renacentista, lo espantoso y lo grotesco perdieron contacto con el alma. La patologización tuvo que presentarse disociada de la imaginería principal de la cultura, a través del marqués de Sade o de la novela gótica, la pornografía victoriana, el periodismo amarillo, las enfermedades y crueldades del realismo social, el surrealismo, las películas de terror y, más recientemente, las imágenes televisadas de la guerra «en directo».

Pero la alquimia y el arte de la memoria vuelven a nosotros a través de los siglos hablándole a nuestra aflicción. Cuando un proceso alquímico o una imagen torturada constituye el trasfondo relevante de nuestra psicopatología vemos entonces nuestra distorsión reflejada en el espejo de esas distorsiones. Por tanto, la mejor forma de acercarnos a esos campos es a través de nuestra aflicción individual. Entonces ya no son estudios abstractos de los siglos pretéritos, sino vehículos siempre presentes de la creación de alma.

Y, sin embargo, estas ideas no son tan complejas. Nuestra historia psicológica occidental ha reconocido siempre la importancia capital de la patologización, pues la patología ha sido la imagen central de nuestra cultura. Jesucristo, que comenzó siendo desde el punto de vista iconológico un curador y un maestro, un pastor, un *bambino* en las rodillas de su Madre, fue espantosamente patologizado siglos más tarde en la cruz. La importancia cada vez mayor de la imagen de la crucifixión puede interpretarse de diferentes maneras –histórica, médica, teológicamente–, pero desde el punto de vista psicológico confirma la idea de que lo que más conmueve al alma son las imágenes desfiguradas, antinaturales y sufrientes.

Una incursión en la patología como crucifixión

La tremenda imagen de Jesucristo domina la relación de nuestra cultura con la patologización. La complejidad de la psicopatología, con su rica variedad de antecedentes, ha sido absorbida por esta imagen única y central y ha sido dotada de un significado principal: el sufrimiento. La *passio* del Jesucristo que sufre[159] –«sufrimiento» entra primeramente en

nuestro idioma como traducción de la pasión de Jesús– se funde con todas las experiencias de la patología. La crucifixión presenta la patologización ante todo bajo forma de tormento físico y emocional. Leemos este sufrimiento en la narración (los días previos a la crucifixión y la crucifixión propiamente dicha) y lo vemos en los cuadros (la escena de la dolorosa agonía). La alegoría del sufrimiento ha conseguido abarcar la patologización con tanto éxito que tendemos a pasar por alto una psicopatología que está presente de manera tan llamativa en una configuración a la vez distorsionada, grotesca, extraña e incluso perversa: Gólgota, el lugar de las calaveras; traición por dinero, Barrabás el asesino, los ladrones y los soldados que hacen apuestas; la túnica púrpura en son de mofa y la carcajada burlona; los clavos, la lanza y las espinas; las piernas rotas, las heridas sangrantes y la sopa agria; la persecución a lo largo del camino; las mujeres que sostienen amorosamente un cadáver verdoso y sus alucinadas visiones *post mortem*. En verdad, una extraordinaria condensación y sobredeterminación de motivos psicopatológicos.

Que no se me entienda mal. No estoy sugiriendo un estudio psiquiátrico de Jesucristo ni reduciendo el misterio cristiano a psicopatología. Esta clase de necedad pertenece a la *folie raisonnante* del siglo XIX. Yo me limito a constatar una verdad evidente: todas las religiones proporcionan siempre receptáculos para la psicopatología.

Nuestras psicopatologías caben dentro de la estructura narrativa de una alegoría religiosa. Lo que es similar en nosotros a los acontecimientos que tienen lugar en la narración adquiere significado al vincularse a un mito central y encontrar un sitio en él. Sólo cuando una religión se disuelve reconocemos la capacidad de la religión para contener psicopatología. Entonces los complejos buscan nuevos dioses o vuelven a los antiguos, latentes aún en sus estructuras, y los libros de historia hablan de decadencia religiosa acompañada de degeneración moral y barbarie.

La psicopatología está siempre presente dentro de la religión, pero no la vemos mientras la religión funcione satisfactoriamente. Cuando determinados críticos como Marx, Nietzsche y Freud subrayan que la religión nos hace inconscientes, lo que quieren decir es que la religión oculta cuidadosamente la psicopatología.

Llevando esto aún más lejos, cuanto más éxito tenga una religión, tanta más psicopatología podrá acoger bajo su manto, dándole sentido mediante el dogma y radio de acción mediante el rito. Pero una vez que salimos de la esfera de una religión, la psicopatología que hay en su interior se destaca claramente. Cuando el caníbal se encuentra frente al misionero, ¿quién es el religioso y quién el loco? Cada uno de ellos tiene su propio cosmos religioso en el que sus modelos de locura –uno come gente, otro la convierte– están bien delimitados. Desde el punto de vista de otra cultura religiosa, la crucifixión parece una imagen horrible y enfermiza, de la misma manera que desde la nuestra la posición central del *yoni* y el *lingam* en las prácticas religiosas hindúes o la figura atroz de Kali-Durga parecen elementos obscenos y psicopatológicos. Para comprender algo acerca de las patologizaciones de una cultura, cómo se viven y cómo se justifican, hay que acudir primero a la religión de esa cultura. Pues la religión –y especialmente sus sectas minoritarias– es un enorme tesoro que contiene y organiza eficazmente sistemas alucinatorios, conductas estereotipadas, ideas sobrevaloradas, obsesiones eróticas y crueldades sadomasoquistas. Cuanto menor sea la presencia de la religión, más se desbordará la psicopatología, requiriendo la atención profana.

Sin embargo, al contener la patologización, la religión la constriñe en el significado establecido por la alegoría. El modelo de la crucifixión vincula la patologización al discurso único y a su idea dominante de sufrimiento: la teología de la pasión. La terapia en nuestra cultura termina alzándose contra la alegoría cristiana, tanto si el individuo en el que tiene lugar la patologización es conscientemente cristiano como si no lo es.

Como parte del abrirnos paso a través del efecto de esta estructura, distingamos las tres tendencias que se han identificado: (a) contenidos y motivos patologizados específicos (persecución paranoica y martirio, sadomasoquismo, ilusiones y alucinaciones relativas a milagros de resurrección y a la negación de la muerte, psicopatía de la traición, el robo y el asesinato); (b) la emoción del sufrimiento tiñe todo el conjunto; (c) alegorización teológica (condena de las conductas de los enemigos, valor del sufrimiento, renacimiento a través de la victimización, así como las otras muchas exégesis extraídas de la imagen central).

Con estas tres tendencias bien diferenciadas podríamos contemplar (a) los fenómenos patologizados sin caer de inmediato en (b) la emoción del sufrimiento y (c) las interpretaciones alegóricas. Dicho de otro modo, podríamos ser menos víctimas de la patologización y menos teológicos en lo que se refiere a sus virtudes. Podríamos ser menos exagerados en nuestro amor, no teniendo que ser crucificados para sentirlo verdaderamente, y en nuestra muerte, no teniendo que negarla ni ser mártires por ella. Estaríamos volviendo a la crucifixión como una imagen extraordinaria y distinta de su alegorización.

Estoy sugiriendo aquí que volvamos al significado original de *pathos*[160]. En griego esta palabra significaba básicamente «algo que sucede», «que se experimenta», una conmoción y la capacidad de conmoverse. Los movimientos del alma son *pathe* y, en palabras de Aristóteles, muestran una capacidad para el cambio o los cambios cualitativos que se están produciendo realmente. Aristóteles también señaló que estas alteraciones pueden resultar dolorosas y ser percibidas como aflicciones. No obstante, puede hacerse una distinción entre *pathos* y sufrimiento; el alma puede sufrir sus cambios, incluso cambios patologizadores, sin que tales altera-

ciones cualitativas hayan de ser identificadas necesariamente con el sufrimiento. Entonces estaríamos mejor situados para hacer alma en relación directa con las imágenes y experiencias patologizadas sin tener que sustentarlas y sobrevalorarlas mediante el sufrimiento del calvario, dándonos cuenta, además, de que incluso la imagen de la crucifixión es tan sólo una de las numerosas fantasías posibles de la patologización.

La imagen de Cristo era más capaz antiguamente que en la actualidad de ofrecer reflexiones (incluso a su propio mito). Durante los primeros siglos del cristianismo, Cristo se identificaba con varias divinidades paganas, principalmente con Hércules[161], y rivalizaba, por decirlo así, tanto con ese héroe como con Mitra. Cristo era imaginado también sobre las siluetas de fondo de Perseo, Asclepio, Orfeo y Dioniso, y posteriormente también de Eros, Apolo e incluso Júpiter. La ventaja de imaginar a esas personas paganas como rostros de la figura de Jesucristo era que entonces uno podía distinguir mejor cuál era la fantasía dominante de Jesús. En ausencia de tales imágenes paganas, Hércules, Apolo o Eros pueden infiltrarse sutilmente en la idea de Jesucristo o en la *imitatio* de un individuo concreto sin que éste se aperciba de ello. Entonces la senda cristiana se convierte en una imitación de Hércules, por ejemplo, representado y justificado por el ego heroico, pero bajo el nombre de acción «cristiana», pureza, reforma o cruzada.

Si, como dicen algunos, el vehículo Jesucristo ya no es el portador de las necesidades religiosas de nuestra cultura, entonces tampoco puede contener nuestras patologizaciones. La fantasía ya no descansa satisfecha en la *imitatio Christi* (donde «pecado» significa «dolor» o «dolor», «pecado», donde «amor» significa «tortura» y «bondad» significa «masoquismo», pero donde todo es redimible porque la muerte no existe en realidad, etc.). Por el contrario, las fantasías que han logrado salir de ese recipiente comienzan a buscar otros reflejos para los enredos psicológicos y las distorsiones patológicas. Por tanto, resulta imprescindible ser lo más iconoclasta que se pueda con relación a los recipientes que ya no funcionan realmente como contenedores y se han convertido, en cambio, en impedimentos para el proceso de patologización.

Ser iconoclasta no quiere decir destruir la tremenda imaginería patologizada de la crucifixión, sino más bien pulverizar su corteza de *alegorización*, cuyo significado extremadamente específico nos impide reconocer a las otras figuras presentes en la imagen de Jesucristo y el resto de las voces que se expresan a través de nuestras patologías, pero que no nos hablan de pecado ni de sufrimiento y que no nos muestran necesariamente testimonios de amor ni umbrales de resurrección.

Por ejemplo, la depresión. Puesto que Jesucristo resucita, los momentos de desesperación, negrura y abandono no pueden ser válidos en sí mismos. Nuestro modelo insiste en que hay luz al final del túnel; un programa que va del jueves por la tarde al domingo y al nacimiento de un nuevo día mucho mejor que los anteriores. La terapia no sólo imita más o menos conscientemente este programa (con medios que van desde los consejos esperanzadores hasta el electroshock), sino que la conciencia del individuo ya está alegorizada por el mito cristiano, de forma que aquél sabe lo que es la depresión y la vive normativamente. Debe de ser necesaria (pues aparece en la crucifixión), y debe de ser dolorosa; pero *permanecer* deprimido debe de ser negativo, puesto que en la alegoría cristiana el viernes nunca es válido *per se*, ya que el domingo –como parte esencial del mito– preexiste al viernes desde el principio. El complemento de cualquier fantasía de crucifixión es una fantasía de resurrección. Nuestra postura con respecto a la depresión es a priori una defensa maníaca contra ella. *Incluso la idea que tenemos de lo que es la conciencia sirve como antidepresivo*: ser consciente es estar despierto, vivo, atento, en un estado de intensa actividad cortical. Llevadas a sus extremos, la concien-

cia y la depresión han llegado a excluirse mutuamente, y la depresión psicológica ha reemplazado el infierno teológico.

En la teología cristiana, la pesada desidia de la depresión, la árida desesperación de la melancolía, era el *pecado* de *acedia*[162] (como la denominaba el latín eclesiástico). Hoy día es igualmente difícil de tratar en la práctica terapéutica porque nuestra cultura basada en el Nuevo Testamento tiene un único paradigma ascendente para enfrentarse a este síndrome. Aunque, supuestamente, el mito de Jesucristo ya no tiene vigor, nuestra actitud hacia la depresión conserva toda una serie de tenaces residuos.

La depresión sigue siendo el Gran Enemigo. Se gasta más energía personal en defenderse histéricamente de ella, eludirla y negarla que en combatir otras amenazas supuestamente psicopatológicas contra la sociedad: criminalidad psicopática, crisis esquizoides, drogadicción... Mientras permanezcamos prisioneros de esos ciclos de esperanza contra la desesperación –la una es causa de la otra y viceversa–, mientras nuestras acciones con respecto a la depresión tengan la mirada puesta en la resurrección –lo que implica que estar hundido es pecado–, seguiremos siendo psicológicamente cristianos.

Sin embargo, la depresión nos sumerge en las profundidades y en ellas encontramos el alma. La depresión es inherente al sentimiento trágico de la vida, pues humedece el alma reseca y seca la que está húmeda; proporciona refugio, limitación, equilibrio, gravedad, solidez y humilde impotencia: nos recuerda a la muerte. *La verdadera revolución comienza en el individuo que es capaz de ser consecuente con su depresión.* La cuestión no consiste en tratar de sacudírsela de encima bruscamente, y quedar atrapado en sus ciclos de esperanza y desesperación, ni en sufrirla hasta que amaine, ni en teologizarla, sino en descubrir la conciencia y las profundidades que necesita. Así comienza la revolución del alma.

3. Mitos

Al dar por supuesto que una enfermedad psicológica es la puesta en acción de una fantasía de patologización, la psicología arquetípica se dispone a buscar los *archai*: los principios rectores o metáforas básicas* de la fantasía. La psicología arquetípica intenta conducir la patologización hacia el sentido a través de la similitud con un trasfondo arquetípico siguiendo el principio de Plotino de que «Todo conocimiento nos llega por semejanza»[163], y siguiendo el método también iniciado por él y denominado «reversión» *(epistrophé)*: la idea de que todas las cosas desean regresar a los originales arquetípicos de los que son copias y de los que proceden[164]. También las patologizaciones son examinadas en términos de semejanza e imaginadas en su intencionalidad de regresar a un trasfondo arquetípico.

¿Qué modelo arquetípico se parece a mi conducta y a mi fantasía actuales? ¿A quién me asemejo cuando tengo esos sentimientos? La «semejanza» alude aquí a la idea de que lo que se manifiesta específicamente en una psique individual tiene su equivalente en un racimo de semejanzas arquetípicas donde la patologización que estoy experimentando tiene su lugar, cobra sentido, encuentra su ne-

* Una metáfora básica, *root metaphor* o «metáfora raíz» (véase nota 201) es un modelo radical, el supuesto más básico acerca de la naturaleza del mundo o la experiencia que podamos formar a la hora de intentar una descripción de los mismos. Cada metáfora radical es un *modo de ver* «lo que es» a través de un concepto clave particular, y el propio término nos recuerda que ni los más altos niveles de abstracción y generalización abandonan el ámbito de la metáfora (Sallie McFague, *Metaphorical Theology*, Fortress Press, Filadelfia 1982, pág. 28).

cesidad, y a las que la patologización puede «revertir». Estas semejanzas arquetípicas se observan mejor en aquellos mitos en los que las personas arquetípicas a las que me parezco y los modelos que imito tienen su verdadero hogar.

Remito todas las fantasías a este reino mítico. La autenticación de las fantasías de enfermedad no se encuentra en la naturaleza sino en la psique, no está en la enfermedad literal sino en la enfermedad imaginal, no se encuentra en la psicodinámica de las configuraciones reales –pasadas o presentes–, sino en las figuras míticas que constituyen las metáforas eternas de la imaginación[165], los universales de la fantasía[166]. Estas figuras míticas, al igual que mis aflicciones, son «trágicas, monstruosas y antinaturales»[167], y sus efectos sobre el alma, al igual que mis aflicciones, son «perturbadores en exceso»[168]. La patología sólo encuentra un espejo adecuado en la mitología, puesto que los mitos hablan el mismo lenguaje fantástico y distorsionado.

Patologizar es una forma de mitologizar. Patologizar nos saca de la inmediatez ciega, distorsionando nuestro enfoque de lo natural y lo real, al obligarnos a preguntar qué hay dentro y detrás de ello. La distorsión es al mismo tiempo un realce y una nueva clarificación que hace recordar al alma su existencia mítica. Mientras patologiza, la psique experimenta una reversión a un modo mítico de conciencia. Los psicoanalistas han comprendido esto pero lo han condenado calificándolo de regresión a niveles mágicos y primitivos. Pero la psique revierte no sólo para huir de la realidad sino también para encontrar otra realidad en la que la patologización cobra nuevo sentido.

En los últimos años he hecho varias incursiones en la idea de reversión como método primario de la psicología arquetípica. Urgía un nuevo *método*. Si la psicología se niega a tomar prestado, el punto de vista desarrollista e histórico, el científico-natural, o el religioso para abordar los hechos psicológicos, entonces deberá encontrar otro método fundamental de conocimiento. La comprensión de los hechos psicológicos a través del principio general de los contrarios –el método principal de la psicología profunda– resulta demasiado mecánica, pues presenta todos los sucesos del alma mediante un sistema compensatorio de parejas: mente y cuerpo, yo y el mundo, espíritu e instinto, consciente e inconsciente, interior y exterior, y así indefinidamente. Pero los hechos del alma no forman parte de un sistema de equilibrio general, ni de un sistema de energía polarizada, ni de un sistema de información binaria. Los hechos del alma no son *partes* de ningún sistema; no son reacciones o respuestas a otro tipo de hechos que se producen en el extremo opuesto de un fulcro; son independientes de los tándems donde se los sitúa, en la medida en que existe una primacía de lo imaginal que crea sus fantasías de manera autónoma, incesante y espontánea. La creación de mitos no se propone compensar nada, como tampoco se lo propone la creación de alma.

Comencé examinando diversos síndromes psicológicos como si fueran representaciones míticas, como si fueran formas que tiene el alma de mimetizarse con un modelo arquetípico. Naturalmente, este enfoque, en los tiempos modernos, lo inició Freud, quien imaginó la psicopatología con el mito de Edipo como telón de fondo. Pero el método de reversión freudiano tomó un rumbo positivista y se convirtió en una reducción. En lugar de reconducir los hechos a su origen mitológico y comprender que patologizar era en definitiva una conducta mítica –el retorno del alma al mito–,

Freud intentó basar los mitos en la conducta real de familias biológicas reales, reduciendo finalmente lo mítico a lo patológico.

Mi primer ensayo sobre este método fue un intento de desliteralizar el suicidio entendiendo su fantasía patologizadora como una búsqueda metafórica de la muerte por parte de un alma apresada en un literalismo naturalista llamado vida[169]. Cuanto más indagaba en el tema, menos satisfactorias resultaban las explicaciones positivistas y más evidente parecía que la patologización en las fantasías y conductas suicidas era absolutamente necesaria para el alma. Me di cuenta de que no podríamos hacer nada en absoluto desde el punto de vista terapéutico con respecto al acto literal del suicidio a menos que comprendiésemos muy bien la fantasía y su intención de devolver el alma de la vida a la muerte como una metáfora de otro tipo de existencia.

Pero la tarea de referir los síndromes del alma a mitos específicos es compleja y está llena de peligros. Dicha tarea tiene que hacer frente a los argumentos filosóficos y teológicos contra la remitologización, unos argumentos que ven nuestro enfoque como un retroceso en dirección al pensamiento mágico, una nueva demonología acientífica, acristiana y errónea[170]. Tiene que afrontar también sus propios riesgos intrínsecos, tal como nos los presenta Philip Slater en su obra *The Glory of Hera*[171]. Aunque Slater reconoce de hecho que hay que relacionar la mitología con la psicología para que los mitos sigan siendo vitales, su forma de conectar los síndromes psicológicos con los mitos pone las cosas al revés. Slater lleva a cabo una patologización errónea de la mitología al intentar explicar los mitos griegos a través de la cultura social y las relaciones familiares. Suya es la falacia sociológica: buscar en los mitos griegos las alegorías de la sociología. Yo interpretaría la sociología

como una representación de los mitos. He aquí un aspecto positivo de la obra de Slater: nos presenta un panorama del trasfondo arquetípico no de los mitos, sino de su propia perspectiva sociológica. El tema de Slater es Hera, diosa de la familia, el Estado y la sociedad; su enfoque es el de la sociología, la disciplina que en nuestros días rinde tributo a esa diosa: la gloria de Hera.

Pero el principal peligro reside en interpretar los mitos literalmente incluso cuando nos proponemos interpretar los síndromes míticamente. Pues si tratamos la reversión como un simple acto de emparejamiento, procediendo, con el intelecto práctico del terapeuta, a equiparar mitemas con síndromes, habremos reducido los arquetipos a alegorías de la enfermedad; habremos creado un nuevo lenguaje de signos, un nuevo nominalismo. Los dioses se convertirían simplemente en una nueva (o vieja) red de términos clasificadores. En vez de imaginar la psicopatología como una representación mítica, habríamos perdido, *horribile dictu,* el sentido del mito por usarlo para etiquetar síndromes. Ésta es una perspectiva diagnóstica más que mítica, y lo que nosotros buscamos no es una nueva forma de clasificar la psicopatología, sino una nueva forma de *experimentarla.* A este respecto los griegos clásicos y homéricos nos proporcionan una pista: sus diagnósticos médicos no se realizaban en términos literales de mitos y dioses, aunque su pensamiento y su forma de sentir la aflicción y la locura estaban impregnados de mitos y dioses[172]. Así pues, hemos de tener cuidado y recordar que el pensamiento mítico no es el pensamiento práctico y directo. Las metáforas míticas no son etiologías, ni explicaciones causales, ni rótulos; son perspectivas de sucesos que modifican la experiencia de los sucesos, pero no son sucesos en sí mismas; se parecen a los acontecimientos, haciéndolos inteligi-

bles, pero no acontecen realmente; reflejan la historia arquetípica en el historial clínico, el mito en el desorden. La reversión proporciona también un nuevo acceso a los mitos: si están directamente relacionados con los complejos, pueden ser intuidos a través de nuestras aflicciones; ya no son las historias de un libro ilustrado. *Nosotros* somos esas historias y las ilustramos con nuestras vidas.

Pese al riesgo de perder precisamente la perspectiva mítica que intentamos alcanzar, podemos señalar algunas de las posibilidades de este enfoque. Podemos relacionar las manifestaciones de depresión y las modalidades de pensamiento paranoico con Saturno y la psicología arquetípica del *senex*[173]. En la mitología y en la sabiduría popular Saturno representa la lentitud, la aridez, la oscuridad y la impotencia de la depresión, los sentimientos defensivos del marginado, el ángulo de visión que lo ve todo de manera sesgada pero profunda, las cavilaciones repetitivas, la obsesión por el dinero, la pobreza, el destino y las cuestiones fecales y anales.

Posteriormente exploré la histeria y los mitos de Dioniso para mostrar al dios en ese síndrome[174]. Pensé que podría averiguar por qué la histeria se había asociado siempre con las mujeres, sobre todo con las mujeres jóvenes, y por qué este dios de las féminas, de cuyo séquito formaban parte frenéticas bailarinas, recibía también el nombre de Señor de las Almas y se lo relacionaba con las profundidades del inframundo. Sugerí que durante los inicios de la psicología profunda se produjeron fenómenos míticos similares, pues fue la histeria en las pacientes jóvenes la que llevó al descubrimiento de la psique inconsciente.

En un tercer estudio exploré la mitopatología que gira en torno a la figura de Pan y la fenomenología de ciertos impulsos instintivos como la masturbación, la violación y el pánico[175]. A través de los mitos relativos al comportamiento de Pan, y especialmente en su relación con huidizas figuras anímicas de reflexión (Eco, Siringa y la Luna), podemos aprender muchas cosas acerca de las pautas de compulsión-inhibición características de la impulsividad humana.

Eros en su relación con Psique –un mito que ha sido representado en tallas, pinturas y cuentos durante más de dos mil años–[176] nos brinda un telón de fondo para la tortura divina de las neurosis eróticas: los fenómenos patológicos de un alma necesitada de amor, y del amor en busca de comprensión psíquica. Esta historia es particularmente significativa para comprender lo que sucede en las relaciones creadoras de alma que han sido denominadas técnicamente «transferencias».

Además de estos ejemplos, también es posible penetrar en el ego, y en la psicología del ego, remitiéndolo a los mitos heroicos de Hércules, con cuya fuerza y sentido de la misión nos hemos identificado tanto que los modelos de Hércules –que apalea animales, rechaza lo femenino, combate la vejez y la muerte, es atosigado por Mamá pero se casa con una versión más joven de ella– no comenzaron a ser reconocidos como patología hasta hace muy poco tiempo.

Hay muchas vías abiertas para unir la mitología con la patología. Qué poco sabemos, por ejemplo, acerca de la relación entre el amor sensual y la actividad bélica, el ciclo patologizado de batalla-cama-batalla. Pero los mitos de Marte-Venus podrían ayudarnos. Y qué podrían contarnos, por ejemplo, los mitos de Hera acerca de las patologizaciones del matrimonio; qué motivos de fondo podemos encontrar en los hijos de Hera –Ares, dios de la

guerra, y Hefesto, el herrero tullido– para los furibundos intentos de una mujer empeñada en destrozar el vínculo del matrimonio a fin de engendrar por su cuenta. (Hera, por cierto, dio a luz a esos hijos sin el concurso de Zeus: en venganza y por decisión propia.) También podríamos observar a los jóvenes y ambiciosos campeones –Belerofonte cayendo de su blanco caballo alado, Ícaro zambulléndose en el mar, Faetón ardiendo en llamas, incapaz de conducir el carro solar de su padre– para comprender la conducta autodestructiva del espíritu y de los jóvenes de espíritu fuerte[177]. Las historias son inagotables, al igual que sus posibilidades, pero no menos inagotables son nuestras patologías y sus posibilidades.

Esta primera aproximación a la mitología requiere una importante corrección, pues incurre en la falacia del ego al alojar en éste cada uno de los temas arquetípicos. Nos identificamos con una de las figuras de la historia: yo me convierto en Zeus engañando a mi mujer, en Saturno devorando a mis hijos o en Hermes robando a mi hermano. Pero así se olvida que el mito entero es pertinente y que todas sus figuras míticas son relevantes: al engañar, también yo soy engañado, devorado y robado, además de todas las complicaciones que surgen en cada una de estas historias. Reconocerse sólo en una parte de la historia, representando un único papel, es una señal de egoísmo.

Mucho más importante que el simplista reconocimiento de uno mismo por medio de los mitos es la vivencia de su funcionamiento *intrapsíquico* en nuestras fantasías, y luego a través de éstas en nuestras ideas, sistemas de ideas, sentimientos, moralidades y modos básicos de conciencia. Es allí donde son menos evidentes, pues caracterizan la noción misma de conciencia de acuerdo con perspectivas arquetípicas; es prácticamente imposible ver el instrumento por medio del cual vemos. Sin embargo, nuestra idea de conciencia puede proceder de la luz y la forma de Apolo, de la voluntad y la intención de Hércules, del orden unificador del *senex* o del flujo comunal de Dioniso. Cuando el ego se identifica con cualquiera de ellos y lo convierte en el rasgo característico de la conciencia, los otros modos arquetípicos suelen ser calificados de psicopatológicos.

Esto nos lleva a una conclusión: desde la perspectiva arquetípica, «psicopatología» significa que las psicopatologías *específicas* pertenecen a los distintos mitos y actúan como funciones e imágenes inalienables dentro de ellos; «psicopatología», como término *general*, hace referencia a la intervención del punto de vista monoteísta en la conciencia politeísta, forzando las literalizaciones e identificaciones que seguimos llamando habitualmente «ego». La psicopatología, en general, nos remite a una visión única o a la ignorancia de las fantasías omnipresentes en todo comportamiento.

Patologizar: un alegato

Estamos ahora en situación de formar tres ideas acerca de la necesidad de la patologización. Estas ideas expresan también los temas principales de este capítulo, y el libro en su conjunto presenta diversas variaciones sobre ellas.

En primer lugar, la psicología arquetípica puede colocar su idea de la psicopatología en una serie de envolturas, unas dentro de otras: dentro de la aflicción hay un complejo, dentro del complejo un arquetipo, que a su vez hace referencia a un dios. Las aflicciones apuntan a los dioses; los dioses nos alcanzan a través de las

aflicciones. La afirmación de Jung –«Los dioses se han convertido en enfermedades; Zeus ya no gobierna en el Olimpo sino en el plexo solar, y produce curiosos especímenes para la consulta del médico»–[178] implica que los dioses, como en la tragedia griega, *fuerzan sintomáticamente su ingreso en la conciencia.* Nuestra patologización es obra suya: un proceso divino que se desarrolla en el alma humana. Al revertir la patología al dios, reconocemos la divinidad de la patología y damos al dios lo que le corresponde.

Desde la perspectiva arquetípica los dioses se manifiestan en y a través de la vida humana, y, por tanto, el politeísmo griego, como dijo W. F. Otto, «no contradice la experiencia humana»[179]. Todo cuenta; no se niega ni se excluye nada. Las psicopatologías de todo tipo pasan a formar parte de la manifestación divina. «Los dioses», escribe H. D. F. Kitto, «no son nunca trascendentales, ajenos a nuestro universo (...), son una fuerza que hay en nuestro interior, un instinto divino»[180]. Los dioses son el origen mismo de nuestros actos y omisiones, y, según Kerényi, están presentes no sólo cuando se los invoca o alaba[181]. Para encontrarlos miramos hacia nuestros complejos, reconociendo así el poder arquetípico del complejo. Pues, como dice Jung, «no es lo mismo llamar a algo una "manía" que llamarlo un "dios". Servir a una manía es detestable e indigno, pero servir a un dios es algo lleno de significado»[182].

Cada complejo ha de ser ofrendado en el altar adecuado, porque es importante para nuestro sufrimiento –y quizá también para el dios que está manifestándose en él– que consideremos si nuestra impotencia sexual, por ejemplo, es obra del Hijo de la Gran Madre, a quien podremos servir por ello; o de Príapo, quien, rechazado, se está vengando; o de Jesús, cuya genitalidad está simplemente ausente; o de Saturno, que quita potencia física y da fantasías lascivas. Para encontrar el trasfondo de la aflicción hay que estar familiarizado con el modo de conciencia del individuo, con sus fantasías de patologización y con los mitos, donde pueden reflejarse esa conciencia y esas fantasías.

No basta con estudiar el complejo sólo personalmente, o con examinar sólo personalmente la psicodinámica y la historia de un caso, pues la otra mitad de la patología pertenece a los dioses. Las patologías son hechos y fantasías, son somáticas y psíquicas, son personales e impersonales. Esta visión de la patología implica una visión de la terapia como la que encontramos en el Renacimiento, por ejemplo en Paracelso, quien dijo:

> El médico debe conocer la otra mitad del hombre, esa mitad de su naturaleza que está vinculada a la filosofía astronómica; de lo contrario no será realmente médico del hombre, pues el Cielo guarda en su esfera la mitad de todos los cuerpos y de todos los males. ¿Qué es un médico que desconoce la cosmografía?[183]

«Cosmografía» hace referencia aquí al reino imaginal, los poderes arquetípicos que llevan los nombres de los planetas y los mitos dibujados por las constelaciones de las estrellas. Si se desatiende esta «mitad» –el componente imaginal o psíquico, el dios en la enfermedad– no se llega a comprender lo humano. Para tratar plenamente cualquier asunto humano debemos dedicar la mitad de nuestros pensamientos a lo que no es humano. Los «males» se encuentran también en los arquetipos y forman parte de ellos.

Si los dioses llegan a nosotros a través de las aflicciones, entonces patologizar los hace inmanentes, abriéndoles las puertas de la

psique para que entren; de este modo patologizar es una manera de pasar de la teología trascendental a la psicología inmanente. Pues la inmanencia es sólo una doctrina hasta que tropiezo, a causa de los síntomas, con esos poderes dominantes y reconozco que en mis trastornos hay realmente una serie de fuerzas que no puedo controlar y que, sin embargo, quieren algo de mí y se proponen hacer algo conmigo.

De todos los hechos psicológicos, mi patologizar parece en ocasiones el único acontecimiento propiamente mío. Las aflicciones me convencen engañosamente de que soy diferente. Mis esperanzas y temores, e incluso mis amores, pueden haberme sido impuestos por las directrices del mundo, o por mis padres como residuos y opciones de sus vidas no vividas. Pero los síntomas apuntan hacia mi alma, tal como mi alma apunta hacia mí a través de ellos.

Los síntomas y las manías son yo y son no-yo; son ambos: lo más recóndito y tímido pero también una revelación de mis profundidades; guían mi destino a través del carácter sin que pueda zafarme de ellos. Y, sin embargo, no forman parte de mis intenciones, sino que son apariciones o alienaciones que muestran la paradoja de lo personal / impersonal del alma: lo que soy «yo» no es, al mismo tiempo, «mío» –«yo» y «alma» se excluyen mutuamente debido a que el alma está dominada por poderes, demonios y dioses.

La experiencia patológica nos proporciona una indeleble sensación de alma, a diferencia de aquellas experiencias que podemos vivir a través del amor o la belleza, a través de la naturaleza, la comunidad o la religión. La creación de alma de la patología tiene un peculiar sabor amargo y salado; nos «desuella vivos», nos «hiere», nos «desangra», haciéndonos atrozmente sensibles a los movimientos de la psique. La patología produce una intensa conciencia de alma, como cuando se padece un dolor sintomático: nos serena, nos humilla, nos ciega. La patología da al héroe una pequeña punzada en el talón, el punto débil que evoca al ego la muerte y el alma. ¿Recuerdan el comentario de Zooey (en la historia de Salinger) cuando su hermana le pregunta acerca de su síntoma? «*Sí,* tengo una úlcera, por Cristo. Estamos en Kaliyuga, amiga, la Edad de Hierro. Cualquiera que pase de los dieciséis y no tenga una úlcera es un maldito espía»[184]. En mi síntoma está mi alma.

Lo que hace la patologización por la psicología del individuo lo hace también por el campo de la psicología: nos acerca a la realidad de la psique, previniendo escapatorias metafísicas y científicas. Hace ya una generación, Erwin Minkowski señaló:

> La psicopatología ha tenido el gran mérito de devolvernos una y otra vez, a mí y a mis colegas filósofos y psiquiatras, a la realidad concreta de la vida de nuestros pacientes (...) protegiéndonos así de los peligros de la filosofía pura. No fue nunca una cuestión de trasladar simplemente al terreno de los hechos psicopatológicos los datos y métodos utilizados por un filósofo determinado. Ello habría conducido a una «hiperfilosofización» de la psicopatología (...), se habría corrido el riesgo de deformar la psicopatología por completo[185].

El interés de la psicología por la patologización redescubrió en este siglo esa perceptible y concreta realidad física del alma. Los últimos setenta años de análisis nos han mostrado el descenso al alma por medio de la patologización, y ésta ha sido la principal enseñanza de todo el movimiento psicoterapéutico. Toda hermenéutica postanalítica dirigida al alma tiene que haber aprendido

esa enseñanza a fin de incorporar su significado. El redescubrimiento del alma por medio de la psicopatología reina sobre cualquier otro logro de la psicoterapia, ya sea éste cultural, social, metodológico o filosófico. Si la psicología antigua buscaba el contenido psicopatológico a través de la religión, ahora buscamos el contenido religioso a través de la psicopatología.

Nuestros complejos no son sólo heridas que causan dolor y voces que narran nuestros mitos, sino también ojos que ven lo que las partes sanas y normales no pueden vislumbrar. André Gide dijo que la enfermedad abre las puertas de una realidad que permanece cerrada para la salud. Uno entiende lo que Gide quiso decir sobre la agudeza psicológica y la riqueza de la cultura durante los períodos de decadencia histórica, pero ¿por qué no se reconoce con idéntico respeto el mismo fenómeno de profundidad psicológica en los períodos de decadencia personal: envejecimiento, neurosis o depresión?

El alma ve por medio de la aflicción. Aquellos cuyo trabajo depende más de la imaginación –poetas, pintores, visionarios– no han querido que su patologización fuera degradada a «lo inconsciente» y sometida al literalismo clínico. («Lo inconsciente», así como el sometimiento de la imaginación patologizada a la terapia, encontró partidarios en otras profesiones menos imaginativas: enfermeras, educadores, psicólogos clínicos, asistentes sociales.) El artista loco, el poeta aturdido y el profesor chiflado no son lugares comunes románticos ni posturas antiburguesas, sino metáforas que reflejan la estrecha relación que existe entre la patologización y la imaginación. Los procesos patologizadores son una fuente de trabajo imaginativo, y ese trabajo proporciona un recipiente para los procesos patologizadores. Ambos se hallan inextricablemente

entrelazados en la obra de Sófocles y Eurípides, Webster y Shakespeare, Goya y Picasso, Swift y Baudelaire, O'Neill y Strindberg, Mann y Beckett, por poner sólo algunos ejemplos evidentes.

La herida y el ojo son una y la misma cosa. Desde el punto de vista de la psique, la patología y la apercepción no son contrarias (como si nos doliera el no apercibirnos y no nos doliera el hacerlo). No. La patologización es en sí misma una forma de ver; los ojos del complejo proporcionan esa curiosa torsión que denominamos «percepción psicológica». Nos convertimos en psicólogos porque vemos desde el punto de vista psicológico, lo que quiere decir gracias a nuestros complejos y a sus patologizaciones.

La psicología normal insiste en que esta percepción sesgada es patológica; pero tengamos en cuenta que la psicología normal no admite la patologización a menos que vaya envuelta en su uniforme de paciente: tiene una casa especial llamada «lo anormal». Y tengamos también en cuenta que la visión normativa que el ego tiene de la psique es una distorsión agarrotada. Si estudiásemos el alma a través del arte, la biografía o el mito, o a través de la historia de la guerra, la política y las dinastías, la conducta social y las controversias religiosas, entonces lo normal y lo anormal tendrían que intercambiar posiciones; pero la psicología académica normal evita estos campos y recopila sus estadísticas con demasiada frecuencia a partir de universitarios que todavía no han tenido la oportunidad de comprobar el alcance de su locura.

La razón más profunda que nos impulsa a rehuir el psicoanálisis es que éste puede perturbar el mito presente en la locura extirpando sus partes patológicas en nombre de la mejoría clínica. Si nuestra vida psicológica se rige por modelos míticos porque los dioses actúan en los complejos, entonces la patologización que tie-

ne lugar en nuestra vida no puede ser extraída sin deformar el mito e impedirnos el regreso a él. Esto implica que cada arquetipo tiene sus temas patológicos y que cada tema patológico tiene una perspectiva arquetípica. Para la psicopatología arquetípica lo patológico es inherente al mito: Jesucristo debe ser crucificado; Dioniso debe ser infantil y atraer a enemigos titánicos; Perséfone debe ser raptada; Artemisa debe matar a quien se le acerque demasiado.

Los mitos abarcan los fenómenos desacreditados por la psicología normativa, donde se los califica de anormales, extravagantes, absurdos, autodestructivos y enfermizos. Si seguimos de cerca esta diferencia entre psicología normal y mitología, veremos claramente que *la mitología salva los fenómenos de la psicopatología*. La psicología sólo es capaz de acoger estos fenómenos del alma desacreditándolos; la mitología cree en ellos tal como son y los juzga necesarios para su integridad: no pone excusas, porque no está presentando nada que esté mal. No es el mito lo que está mal, sino nuestra ignorancia de sus efectos sobre nosotros. Se circunvalan las falacias; éstas no se plantean siquiera: ni las normativas, ni las clínicas, ni las moralistas. Ya que la psicología arquetípica busca su fundamento en el mito, también considera que los fenómenos patologizados de la psique son necesarios para obtener una relación completa de cualquier complejidad psíquica. Sin psicopatología no hay totalidad; de hecho, la psicopatología es una diferenciación de esa totalidad.

Las partes sanas, normales del alma –o lo que tal vez debería llamarse sus fantasías literalistas y carentes de imaginación– nunca son capaces de aceptar plenamente la reflexión básica que hacemos cada uno de nosotros con respecto al curso individual de nuestro análisis profundo.

Hay en el alma una tendencia irreversible a la patologización. Tengo una curiosa dependencia de ella y, cuando le pierdo el rastro, mi sensación de alma vacila también y se desvanece. Experimento la necesidad de patologizar como una necesidad de alma. Patologizar es como una especie de núcleo inmutable e incorruptible, pues, aunque se desplaza y experimenta cambios, nunca se transforma, está vinculado permanentemente a toda mi vida psicológica y constituye el elemento básico, el material primordial, de todos mis procesos psicológicos, de la propia creación de alma. Es irredimible porque la categoría de redención no tiene aplicación en este contexto; pertenece auténticamente a la esencia mítica del alma; como tal, patologizar es esencial para mis mitos y para mi alma.

En segundo lugar, estas conclusiones sobre la patologización reflejan nuestra cultura histórica. Aunque estas ideas proceden de las mismas fuentes que utilizaron Freud y Jung y en general son deudoras de su pensamiento, reflejan, sin embargo, el movimiento de la patologización más allá de Freud y Jung.

Actualmente la conciencia está más próxima a su patología. La psicopatología ya no está recluida tras los muros de un manicomio. La fantasía de la enfermedad está tan extendida que uno ve desintegración, contaminación, demencia, crecimiento cancerígeno y decadencia mire a donde mire. La patología ha entrado en nuestro lenguaje y ahora juzgamos a nuestros semejantes y a la sociedad en términos reservados en otro tiempo para el diagnóstico psiquiátrico. Y el ego se desmiembra.

El ego ya no es capaz de hacer frente, con su sola *fuerza de voluntad,* a problemas difíciles en un mundo *real* de hechos *compac-*

tos. Nuestra desmembración es un proceso imaginal, como el hundimiento de las ciudades y la caída de los héroes en los relatos míticos: como la desmembración del relajamiento dionisíaco, que libera de la compulsión y su rigidez excesiva, como la disolución y la decadencia en la alquimia. A través de la fantasía patologizada de la desintegración, el alma se sale de unas estructuras demasiado rígidas y centralizadas que se han vuelto normales y ordinarias, y tan normativas que ya no se corresponden con la necesidad psíquica de realidades imaginales –ajenas al ego– que «perturban en exceso»[186].

¿Qué nos ha inducido a reconocer la patologización: la historia, la cultura o la sociedad? Parece que la propia psique insiste en patologizar el ego fuerte y todos sus puntos de apoyo, desintegrando el «yo» con imágenes de vacío psicopático en la vida pública, fragmentación y despersonalización en la música y la pintura, alucinaciones y pornografía en las visiones privadas, violencia, crueldad y los absurdos surrealismos de las guerras urbanas, el racismo, los procesos legales, y el esperpento en la vestimenta y en el habla. Estas imágenes –al igual que los patologizados *metaphorica* de la alquimia, el arte de la memoria y el mito– arrancan violentamente al «yo» de su identidad integradora, de su inocencia e idealización del ser humano, abriéndolo al inframundo de la vida psíquica. ¿No es la propia psique la que nos urge a re-imaginar una psicología que atienda a las partes, y no sólo a las cumbres?

La desmembración hace posible un nuevo estilo de reflexión dentro de la psique: no tanto una contemplación centrada en sentimientos agrupados en torno a un punto inmóvil, o pensamientos que ascienden por un largo tallo, sino intuiciones que chocan entre sí: los movimientos de Mercurio entre las múltiples partes, la

fragmentación como momentos de luz. La verdad es el espejo; no lo que hay en él o detrás de él, sino la acción misma de reflejar: las reflexiones psicológicas. La conciencia de la fantasía, que agrieta el cemento normativo de nuestra realidad cotidiana formando siluetas nuevas.

Este estilo, en el que estamos inmersos tanto por la forma como por el contenido de estos capítulos, no habría podido surgir si no se hubiera fragmentado el aparato de control del viejo ego, haciendo posible una nueva sofisticación de múltiples espejos, donde el principio y el fin no importan, donde las premisas son en sí mismas conclusiones y las conclusiones se abren a discontinuidades, a repeticiones con variaciones. El propio estilo de hacer psicología –de sentirla y pensar y escribir sobre ella– incorpora la patologización. Y así debe ser, si un libro de psicología pretende reflejar y evocar la psique.

El estilo de conciencia actual está patologizado y se reconoce en la patografía que son nuestras vidas reales. «Conciencia» significa reflexión psíquica sobre el mundo *psíquico* que nos rodea y es parte de la adaptación a esa realidad. A medida que esa realidad se oscurece y se divide, la conciencia ya no puede describirse con metáforas de luz, determinación, voluntad y control central. *La conciencia del ego que conocíamos ya no refleja la realidad.* El ego se ha convertido en un sistema ilusorio. Hoy, la conciencia «superior» ya no lo distingue de la montaña del superhombre de Nietzsche: un mirar desde arriba. Ahora se trata de mirar desde abajo, porque estamos hundidos en la maraña de los pantanales, en el país del ánima: el «valle de la creación de Alma»[187]. Así pues, la conciencia superior hace referencia hoy a momentos de intensa incertidumbre, a momentos de ambivalencia. De ahí que la tarea de la psicología

profunda consista en explorar minuciosamente las partes en que nos desgajamos, liberando a los dioses que viven en los complejos, dándonos cuenta de que todo nuestro conocimiento es sólo parcial porque lo adquirimos sólo a través de las partes arquetípicas que actúan en nosotros ora en este complejo y mito, ora en aquél; nuestra vida, un sueño; los complejos, nuestros *daimones*.

Mencioné anteriormente cómo nuestras fantasías pueden dar lugar a una posibilidad incurable: meningitis, cáncer, suicidio... La «posibilidad incurable» no es otra cosa que la muerte. De este modo, y *en tercer lugar*, la patologización es una *via regia* que conduce a la creación de alma. Conduce cada complejo hasta su último término, hasta su final desconocido, hasta las profundidades en las que ya no se puede penetrar más y donde no se puede saber jamás de qué «se trata». El complejo que nos corroe y nos hace peculiares también nos hace individuos únicos. Para la vida, el complejo no es más que un síntoma del que hay que desembarazarse, pero, puesto que la inhibición, la distorsión y la aflicción apuntan hacia la muerte, el complejo se convierte en un centro en torno al cual se constela nuestra vida psíquica. Nuestra individualidad esencial no se centra en la vida, sino en la muerte[188]. Su reino –dicen los mitos griegos del Hades y el Tártaro– es el mundo debajo y dentro de cada vida, y allí las almas vuelven a su hogar[189]. Allí la existencia psíquica carece de la perspectiva natural de la sangre y la carne, de modo que patologizar acercando los acontecimientos a la muerte es acercarlos a su significado último para el alma. Uno tiene su propia muerte, cada uno la suya, solitaria, singular, y hacia ella lleva el alma –patologizándolo– cada pedazo de vida. O tal vez sea la patologización la que, indefectiblemente, lleve al alma a las más

profundas reflexiones ontológicas. Los síntomas son solemnes embajadores de la muerte a los que hay que rendir honores por la dignidad que ostentan, y la vida, reflejada en sus síntomas, ve allí su muerte y se acuerda del alma. Patologizar nos devuelve al alma, y perder el síntoma significa perder esta senda hacia la muerte, este camino del alma.

Platón y sus discípulos nos mostraron tres modos principales de hacer alma: el eros, la dialéctica y la manía[190]. Hay un cuarto: tánatos. Encontramos una base para esta conexión entre hacer alma y la muerte en un diálogo *(Fedón)* que narra la agonía de Sócrates, donde Platón examina la naturaleza y la realidad de *psyché* al mismo tiempo que se detiene en los detalles patologizados del envenenamiento con cicuta. El alma es conducida al conocimiento de sí misma (las ideas verdaderas del lenguaje platónico) a través del amor, a través de la disciplina intelectual y, como vio también Hegel, a través de la locura[191]. Pero tan importante como ellos es la patologización en cuanto reflexión referente a elementos invisibles e incognoscibles, las fantasías de la existencia psíquica, lo que está por debajo y detrás de los actos de la vida y es más profundo que ellos, es decir, lo que se atribuye simbólicamente a la muerte.

Al igual que Sócrates en el *Fedón*, aunque durante un período que abarcó toda su vida adulta, Freud examinó la naturaleza y la realidad de la psique, reflexionando en todo momento sobre su propia muerte y la de sus familiares y amigos, sobre la naturaleza de la muerte, sobre la patología física de su cuerpo y sobre la patologización activa en sus pacientes y colegas[192]. Su patologizar fue contemporáneo de la creación de la psicología profunda, que estableció nuevamente las bases para hacer alma en nuestra era.

Al comenzar por el síntoma, «algo que es más ajeno al ego», pa-

tologizar hace girar la psique sobre un nuevo eje: la muerte se convierte en el centro, y con ella las fantasías que alejan de la vida. Patologizar no es sólo un lenguaje metafórico sino una forma de traducción, una forma de convertir algo literalmente conocido, habitual y trivial, como las psicopatologías de la vida cotidiana, en algo desconocido y profundo. Como tal, patologizar es una hermenéutica que conduce a los hechos hacia el significado. Sólo cuando las cosas se desmiembran, se abren éstas a nuevos significados; sólo cuando un hábito cotidiano se vuelve sintomático, cuando una función natural se convierte en una aflicción o el cuerpo físico aparece en sueños como una imagen patologizada, alborea una nueva significación. Puesto que nunca es invulnerable a estas oscilaciones, la psique nunca se cura; con ello pueden hacer su entrada las intuiciones arquetípicas. Así pues, la psicología arquetípica no puede abandonar su base en la patografía.

El ahondar e interiorizar que acompañan a la patologización confieren a la neurosis una extraordinaria sensación de importancia: que a través de ella somos elegidos, separados del común de los mortales. Esta apreciación, que se deriva de la neurosis, es naturalmente neurótica (nada nos hace más comúnmente normales que nuestras «anormalidades»). Pero el sentido de importancia va más allá de la neurosis, más allá del síntoma éste o del dolor aquél que tantos otros padecen también.

El sentimiento de que el complejo nos ha elegido es ante todo una afirmación psíquica: que la conciencia patologizada es esencial para nuestro sentido de la individualidad; nos muestra una diferencia no entre clases de personas sino entre modos de conciencia: natural y psíquico, literal e imaginal. Tras imponernos la realidad de lo imaginal, patologizar nos deja su huella. Un trozo

de la persona ha sido herido por los dioses y arrastrado a un mito, y no puede zafarse ya de sus locas exigencias. El jabalí ha herido el muslo de Ulises; el *daimon* de la encrucijada ha roto la cadera de Jacob. Yo soy un individuo, no en virtud de mis heridas comunes sino por lo que me llega a través de ellas: los arquetipos de mis mitos, donde yacen mi locura, mi destino y mi muerte.

Al aferrarse fielmente a la perspectiva patológica que constituye la raíz distintiva de su disciplina, diferenciándola de todas las demás, la psicología profunda conserva su integridad y no se convierte ni en educación humanística, ni en guía espiritual, ni en actividad social, ni en religión secular. Al rechazar las tentaciones y sentimentalismos que quieren dejar atrás lo raro y enfermizo, la psicología profunda retiene incluso los términos despectivos de sus manuales. Pues el hecho de abandonar esas palabras tan cargadas de enfermedad, tan negativas por sus connotaciones, habría separado nuevamente la psique de su patología. El valor de esas palabras reside precisamente en mantener la psique patologizada. Tales palabras –que no son ni literalmente reales ni los *nomina* vacíos de una convención profesional– son expresiones metafóricas de nuestra situación psíquica, motivos de reflexión, formas de encontrarse a uno mismo dentro de un mito.

Al recordar su propio mito genealógico –que nació de la psicopatología de la histeria francesa y austríaca y de la esquizofrenia suiza (aflicciones marginales ininteligibles y desprestigiadas por aquel entonces)–, la psicología profunda sigue en contacto con las almas *in extremis*, con los afligidos, los anormales, los rechazados. Al mantenerse en esta perspectiva por medio de la patologización –en contacto con la fantasía de la enfermedad que todos los demás preferirían curar o negar– la psicología profun-

da es, inevitablemente, al mismo tiempo tradicional y revolucionaria.

Somos tradicionales porque devolvemos todas las cosas a sus principios más profundos, los *archai,* las raíces que limitan y sujetan hacia abajo y hacia dentro, que resultan determinantes porque se repiten con regularidad fatalista, poco importándoles el espacio o el tiempo. Somos revolucionarios porque esos mismos *archai* son los radicales de la existencia. Tiran hacia fuera, siempre. Imponen las exigencias del alma desposeída a la conciencia dominante de toda época y lugar.

Tres / Psicologizar o transparentar

Nuestro instinto general de buscar y aprender nos llevará, con toda razón, a indagar en la naturaleza del instrumento con el que buscamos.

Plotino
Enéadas IV, 3, 1

Ideas psicológicas

La cuestión que nos espera en este capítulo es aún más importante para el alma que aquellas que nos han ocupado hasta ahora. Ahora nos preguntaremos no sólo qué es la psicología misma –esa disciplina creada para el alma– sino también qué es *psicologizar:* la raíz del alma y su actividad natural.

Nuestra indagación progresará mediante ideas en lugar de personas, aunque la relación arquetípica entre personas e ideas irá saliendo a la luz en el curso del capítulo.

Al hacer hincapié en la ideación, asumiremos la apasionada importancia de las ideas psicológicas. Mostraremos que el alma requiere sus propias ideas o, más concretamente, que la creación de alma debe tanto a la ideación como a las relaciones personales y a la meditación. *Uno de los objetivos de este libro es la re-suscitación de las ideas* en una etapa de la psicología en que éstas han caído en desgracia y están siendo sustituidas por modelos experimentales, programas sociales y técnicas terapéuticas.

La escasez de ideas interesantes es uno de los aspectos más asombrosos del campo de la psicología. Se crean escuelas de pensamiento a partir de un solo libro, y se escribe un libro a partir de

una sola idea, que además suele ser una simplificación o un préstamo. El proceso ideacional en psicología va muy por detrás de su metodología, instrumentos y aplicaciones, y se rezaga mucho más aún de la riqueza natural de la psique. En este siglo, desde Freud y Jung y su contribución a la riqueza de las ideas –desde libido, proyección y represión hasta individuación, *anima / animus* y arquetipo, por mencionar sólo unas cuantas–, ¡qué pocas ideas han sido capaces de generar reflexión psicológica! Los conceptos técnicos abundan en la jerga profesional, pero no son más que efímeros parásitos que se alimentan del fruto sano.

Las ideas decaen por muchas razones. También ellas envejecen y se vacían de contenido, volviéndose personales y afectadas; o se separan de la vida cuando ya no son capaces de salvar las apariencias; o se vuelven monomaníacas y entonces una idea concreta se arroga más valor que las demás y se opone a ellas. Hoy en día se concibe la acción en el marco de esta polaridad que, en su grado más extremo, dejaría ciega a la acción e impotentes a las ideas. Un viejo tópico, la cabeza sin cuerpo de la psicología académica, se está transformando en un tópico nuevo, el cuerpo sin cabeza de la psicología terapéutica, ejemplo corriente de la acción enfrentada a la ideación.

El pensamiento francés en especial viene ocupándose desde hace tiempo de la relación entre idea y acción, entre escritor y luchador. «Echarse a la calle» o «alzarse sobre la *melée*» ocupa la fantasía de intelectuales franceses como Sartre tanto como en los días del caso Dreyfus. De hecho, el pensamiento francés es un paradigma de este problema, pues cuando quiera que la ideación y la acción se separan y se oponen, nos encontramos en la tradición de Descartes, donde la esfera del pensamiento se desgaja del mundo material. Las ideas no tienen efecto, están sólo en la cabeza, y las

acciones se convierten en mecanismos materialistas, tanto si su descripción corre a cargo de los marxistas modernos o de Monod. El empeño por reunir las partes, o por sortearlas, ocupa enteramente el pensamiento moderno francés. Cuando se trata de Freud y del cuerpo, como en los casos de Merleau-Ponty, Ricœur y Lacan, o cuando estos mismos escritores equiparan las palabras y el lenguaje a la propia acción, vemos que el viejo dualismo cartesiano reaparece en estos intentos de superarlo. Su fascinación por la afinidad entre ideación y acción, sus planteamientos y soluciones, son relevantes principalmente para aquellos que ocupan esa misma posición psicológica dividida que representa el cartesianismo.

Estamos acostumbrados a contrastar idea con acción, a creer que la reflexión subjetiva restringe la acción y la empaña con el pálido tinte del pensamiento psicológico. Nos inclinamos a creer que psicologizar se opone a participar; que en lugar de hacer algo por el mundo, la psicología se limita a interpretarlo. Pero cuando esta oposición se produce en nuestra vida, no se debe a una enemistad innata entre idea y acción sino más bien a que la acción tiene un componente antipsicológico ciego y está siendo utilizada para rehuir la reflexión psicológica. *A veces actuamos para no ver.* Puedo estar obrando activamente y participando en algo para evitar saber lo que está haciendo mi alma y qué persona interior tiene interés en la acción. La psicología profunda ha percibido este modelo de elusión, esta huida hacia la acción, y lo ha condenado calificándolo de «exteriorización». Gran parte de la patologización se produce camuflada de acción o búsqueda de acción. Algunos de nuestros temores a las ideas y a la reflexión, e incluso la depresión, deberían ser examinados contra este fondo de hiperactividad maníaca. Sin ideas, el alma es más fácil de someter, más compulsivamente activa.

Pero acción e idea no son enemigos intrínsecos y no deberíamos emparejarlos como contrarios. Por un lado, psicologizar, tal como lo describiremos en breve, es una acción. La primera actividad habitual del alma es la reflexión, que, en lenguaje anticuado, corresponde a la esencia de la conciencia: como la humedad al agua o el movimiento al viento. La reflexión por medio de las ideas es una actividad; la formación de ideas y la utilización de ideas son acciones. Por otro lado, la acción siempre representa una idea. Olvidar esto es entender la acción literalmente, caer presa de la ideología del activismo (la acción depauperada a fuerza de músculo). *La acción misma es una idea,* y hay muchas ideas de la acción. De nuestra idea de acción depende el que ésta sea ciega y opuesta a la razón, o, como sostienen los activistas políticos, primero la acción y luego la reflexión. Las ideas psicológicas no se oponen a la acción; antes bien, la realzan convirtiendo cualquier tipo de conducta, en cualquier momento, en una significativa encarnación del alma. El objetivo de este capítulo es *acercar el alma a la acción y la acción al alma* por medio de la psicologización.

Así pues, sostendremos que la labor de ideación psicológica no está separada de la acción. La ideación psicológica es importante para cualquier tipo de acción y es en sí misma una clase de acción dentro de la cual cabe incluir otras acciones.

He deslizado un matiz que no debería pasar desapercibido. No todas las ideas son pasionalmente importantes, no todas las ideas son valiosas para el alma; las que defiendo son las ideas psicológicas, pues la psique reflexiona sobre sí misma y fomenta la creación de alma a través de ellas. Es decir que las ideas psicológicas son aquellas que generan la reflexión del alma sobre su naturaleza, estructura y propósito.

A diferencia de términos tales como «inteligencia», «conducta», «motivación» o «refuerzo», las ideas de Freud y Jung acerca de la psicología profunda son intrínsecas a la psique; corresponden menos al funcionamiento y a las partes del hombre que al funcionamiento y a las partes del alma. (Tendremos que reservar esta distinción entre hombre y alma para el final del capítulo si queremos tratarla con justicia.) Las ideas de Freud y de Jung se basan en la psique y son para la psique. Una idea como *intercambio* puede ser útil para la psique, pero está basada en algo que está fuera de ella, en la economía; del mismo modo, una idea como *represión* puede estar basada en la psique y ser útil fuera de ella para comprender la sociedad. Las verdaderas ideas psicológicas circulan dentro de un campo psíquico, surgiendo de la psique y retornando a ella: son autorreflexivas. Ésa es su interioridad y lo que les confiere la capacidad de interiorizar los fenómenos. Un fenómeno psicologizado es inmediatamente interiorizado: regresa al alma.

Además, las ideas psicológicas más importantes reflejan las cuestiones más profundas del alma, haciéndola reflexionar intensamente sobre su naturaleza y su destino. Estas ideas pueden ser calificadas más fácilmente de arquetípicas porque se repiten incesantemente, con intenso poder de fascinación, tanto en la historia de la psicología como en nuestra historia psicológica individual, donde las vemos como problemas decisivos e insolubles. Algunas de estas ideas arquetípicas surgen de la relación del alma con la muerte, con el mundo y con otras almas; con su cuerpo, su género y progenie; con la virtud y con el pecado, con el amor, la belleza y el conocimiento; con los dioses, con la enfermedad, con la creación y la destrucción, con el poder, el tiempo, la historia y el futuro; con la familia, los antepasados y los muertos. Las ideas ar-

quetípicas son ante todo ideas especulativas, es decir, fomentan la especulación; palabra esta que significa «reflejar, reflexionar, mirar». Dado que las ideas arquetípicas se asemejan a las fantasías míticas, psicologizar por medio de ellas es una actividad de la fantasía, es penetrar en las cosas con la mirada y especular acerca de ellas por medio de fantasías.

Las ideas o fantasías arquetípicas aparecen en una amplia gama de esferas: en el arte, las religiones y las teorías científicas; en los sistemas ilusorios de los locos y en la organización personal de nuestras vidas. Pero no podemos decir que una idea arquetípica es psicológica *per se* si no ha sido previamente psicologizada, es decir, si no ha sido considerada en primer lugar y ante todo como una manifestación de la psique, como un problema del alma. Este momento de reflexión mantiene a las ideas en contacto con el alma y al alma en contacto con sus ideas.

Una psique con pocas ideas psicológicas es una víctima fácil; cuenta con escasos medios para orientarse como alma en un campo psicológico y pierde también la capacidad de transparentar las ideas que le han sido impuestas; pregunta lo que no debe y olvida que es un alma; se vuelve a ideas pertenecientes a otros campos y se deja deslumbrar por la luz cegadora de los conceptos procedentes de la naturaleza, la historia o la religión. Determinados conceptos como evolución, energía o salvación, al iluminar o aclarar los puntos oscuros de la historia, la religión, la filosofía o el mundo físico, tienden a abarcar más espacio que el que corresponde a su campo de procedencia: tienden a abarcar también la psique. Entonces el alma olvida su naturaleza peculiar, y que necesita sus propias ideas, y que «desarrollo evolutivo», «transformaciones de energía», «dialéctica de los contrarios» o «teología de la

salvación» son préstamos tomados de campos ajenos a ella. Entonces comenzamos a pensar que el alma es un reflejo de los procesos políticos o económicos (psicología marxista), o de la evolución espiritual (psicología chardinista), o imaginamos la psique como una pieza de maquinaria electrónica o que es comparable a un primate escaso de pelo.

Permítaseme resumir cómo ocurre esta alienación. Primero rechazamos la importancia y el valor de las ideas (por lo general contraponiéndolas a las acciones), lo que conduce a la acción irreflexiva –en detrimento de las ideas– y al fomento del alma hiperactiva y carente de una idea de sí misma. Luego tomamos prestadas perspectivas ajenas, considerándonos a nosotros mismos consumidores, ordenadores o simios.

El préstamo de perspectivas ajenas inicia un proceso de alienación en el que el alma, al no tener una idea adecuada de sí misma, pierde el contacto consigo misma. *No hemos perdido sólo el alma; hemos perdido incluso la idea de alma.* ¿Dónde está el «alma» en un libro de psicología, en una conferencia o en una sesión de psicoterapia? «El hombre moderno en busca de alma»* significa también que el hombre va en busca de una idea de alma: ideas que imparten alma, ideas que hacen alma. Sin ellas, las ideas no psicológicas se invisten de valores anímicos y las ideologías se infiltran en nosotros.

Las ideologías no tienen su origen en la fuerza o la verdad de las ideas; no requieren en absoluto ideas importantes y pueden basarse más en consignas que en sistemas estructurados; su verdadero origen son las almas que han perdido las perspectivas psicoló-

* Título que encabezaba un conjunto de ensayos de C. G. Jung publicado en 1933.

gicas pertinentes. Una idea se convierte en ideología a causa del convencimiento que adquiere, de la pasión que le confiere un alma que ha perdido la noción de sí misma.

El alma sin ideas no sólo dirige la mirada hacia esferas e ideologías ajenas, sino también hacia otras personas, para que le den ideas acerca de tal o cual problema, en busca de entendimiento, verdades religiosas o guía espiritual. Una psique escasa de ideas necesita a otras personas, incapaz de distinguir entre las personas y las ideas que éstas encarnan: en su victimización, busca maestros. De ahí la dependencia de todo tipo de consejeros psicológicos, desde el psiquiatra hasta el gurú y todos los callejones sin salida de los falsos amores en honor a las ideas, donde enamorarse es una búsqueda de ideas, y el combate entre los amantes resulta ser en definitiva una incompatibilidad de fantasías y una rivalidad entre perspectivas psicológicas.

Nuestra inclinación a las ideas ajenas, el hecho de que seamos capaces de morir por las ideologías que nos poseen y la fascinación que sentimos por las personas capaces de abrirnos los ojos de la conciencia psicológica, demuestran que el alma debe tener ideas. La propia psique nos muestra la apasionada importancia de las ideas psicológicas cuando busca y se aferra a nociones, intuiciones, principios y personas que le permiten verse a sí misma. Empleando la metáfora del instinto[193], el alma está sedienta de ideas. Es como si el instinto de reflexión no pudiera funcionar sin ideas, como si las ideas fueran nuestro medio de reflexión y su presencia fuera instintivamente requerida. Parece que la psique es impulsada a idear a fin de ejercitar su función reflexiva, y este impulso o función es tan importante para su supervivencia como puedan serlo la reproducción, la agresividad o el juego.

¿Acaso no implica esto que una de las principales obligaciones del psicólogo –y en especial del psicólogo terapeuta, cuyo primer objetivo es la *psychés therapeia* o cuidado del alma, y que además es un devoto o sirviente de Psique– es admitir que el alma tiene esa necesidad de ideas? Un psicólogo sirve a Psique elaborando las ideas de ésta, y un psicólogo no es un psicólogo si no ha elaborado un *lógos* de la *psique*, su propia red de ideas psicológicas que intentan hacer justicia a la riqueza y profundidad del alma.

Si hoy en día estamos enfermos de pérdida de alma, y si semejante alienación se debe en parte a la escasez de ideas psicológicas, entonces parte de nuestra curación se produce a través de la ideación. Una parte del trabajo con la psique es la elaboración de nuestra propia psicología, construyendo modos de ideación al objeto de reflexionar más discriminadamente sobre sus procesos. Las ideas del alma cambian a medida que ésta pasa por diferentes procesos, y la discusión de las ideas debe seguir el ritmo de esos cambios. La discusión de las ideas en la terapia no es, pues, necesariamente una defensa contra la emoción, sino el preludio y portador de ésta. Esto es cierto para el individuo y para el propio campo de estudio, que se marchita y envejece cuando le faltan ideas nuevas para hacer avanzar su vida emocional. La ideación se convierte así en una actividad psicoterapéutica, en parte del método de tratamiento de la psicología arquetípica. Veremos cómo funciona esto a medida que avancemos.

Una idea esencial que hay que descubrir en la terapia es qué idea del alma está representando el paciente: ¿se trata de una idea material y fisiológica, cristiana e inmortal, personal y propia? Igualmente importante es determinar qué ideas tiene el terapeuta acerca del alma. ¿En el marco de qué idea arquetípica relativa a la na-

turaleza de la psique están representando conjuntamente la terapia? Si la terapia es hacer alma, ¿qué fantasía del alma están haciendo?

La visión de las ideas

He usado continuamente la metáfora de la visión y hablado de perspectivas, de ver, mirar, cegar, reflejar. Esta metáfora visual es muy apropiada para las ideas, pues las ideas no son simples residuos de investigaciones empíricas, simples conceptos abstraídos de las operaciones; no se basan, como creía Locke, en las «cosas concretas», ni son tampoco la razón en y de las cosas, como creyeron Tomás de Aquino y Hegel. Tampoco tenemos que entenderlas como innatas categorías kantianas de la razón, como principios inmutables que predeterminan toda experiencia psíquica. Podemos dejar de lado cuestiones filosóficas tales como si las ideas nos vienen dadas o son construidas por nosotros, si son inducidas, deducidas o abducidas (Pierce). Puesto que no estamos observándolas desde una fantasía procesal, no tenemos por qué analizar su origen ni su desarrollo. Podemos abstenernos, especialmente, de llamarlas «objetos eternos», a la manera de Whitehead, y de examinar su ubicación en un reino inmanente de conciencia trascendental, a la manera de Husserl, pues no quiero en modo alguno separar las ideas de la psique. *Yo quiero trasladar el análisis de las ideas desde el mundo del pensamiento hasta el mundo de la psique.* Lo que llama nuestra atención como psicólogos es su presencia en la psique, su importancia en cuanto que fenómenos psíquicos, su efecto psicológico y su realidad en tanto que experiencias significativas para el alma.

Para nosotros, las ideas son formas de considerar las cosas *(modi res considerandi)*, o sea perspectivas[194]. Las ideas son nuestros ojos y nos permiten ver. La palabra «idea» se halla íntimamente ligada a la metáfora visual del conocimiento, ya que está emparentada con el latín *videre* (ver) y con el alemán *wissen* (saber). Las ideas son formas de ver y de conocer, o de conocer por medio de la intuición. Las ideas nos permiten imaginar, y por medio de la visión podemos conocer. Las ideas psicológicas son formas de ver y conocer el alma, de manera que un cambio en las ideas psicológicas constituye un cambio con respecto al alma.

La palabra «idea» procede del griego *eîdos*, que en el pensamiento primitivo griego significaba «pensamiento», y, en el lenguaje platónico, tanto aquello que uno ve –una apariencia o figura en sentido concreto– como aquello con lo que uno ve[195]. Las vemos, y vemos gracias a ellas. Las ideas son tanto la forma de los fenómenos –su constelación en este o aquel modelo arquetípico– como las modalidades que posibilitan nuestra capacidad de transparentar los modelos de los fenómenos. Por medio de una idea podemos ver la idea engalanada para el desfile. La relación implícita entre tener ideas *con* las que ver y ver las ideas mismas sugiere que cuantas más ideas tengamos, más veremos, y que cuanto más profundas sean las ideas que tengamos, más profunda será nuestra visión; sugiere también que las ideas generan otras ideas, engendrando nuevas perspectivas para observarnos a nosotros mismos y al mundo.

Además, sin ellas no podemos «ver» siquiera lo que percibimos con los ojos físicos, pues nuestras percepciones vienen modeladas en función de unas ideas determinadas[196]. Hace tiempo considerábamos que el mundo era plano y ahora consideramos que es re-

dondo; hace tiempo observábamos el sol girando alrededor de la tierra, y ahora observamos a la tierra dando vueltas alrededor del sol; nuestros ojos, y lo que perciben, no cambiaron con el Renacimiento, pero nuestras ideas sí han cambiado, y con ellas lo que «vemos»; y nuestras ideas cambian a medida que se producen cambios en el alma, pues, como dijo Platón, alma e idea hacen referencia la una a la otra en el sentido de que una idea es el «ojo del alma», que nos abre a la intuición y la visión[197].

Por tanto, el alma se revela a sí misma en sus ideas, que no son «sólo ideas» o que no están «sólo en la cabeza», y que no pueden ser barridas de un plumazo, en la medida en que son la forma de imaginar y representar nuestras vidas: las encarnamos al hablar y al movernos. Estamos siempre en brazos de una idea. La terapia tiene mucho que ver con las ideas, al igual que con los síntomas y los sentimientos, y el análisis de las ideas de una persona es tan revelador de su estructura arquetípica como lo son sus sueños y sus deseos. Nadie que se ocupe del alma puede decir: «no me interesan las ideas» o «las ideas no son prácticas».

Las ideas son poco prácticas cuando no las captamos o no somos captados por ellas. Cuando no entendemos una idea, preguntamos «cómo» ponerla en práctica, intentando así convertir las intuiciones del alma en acciones del yo; pero cuando una idea se asienta, la práctica cambia imperceptiblemente: la idea le ha abierto los ojos al alma. Al ver de manera diferente, actuamos de manera diferente. Entonces nos hacemos cargo implícitamente del «cómo»; éste desaparece a medida que la idea se asienta, a medida que uno reflexiona sobre ella en lugar de sobre cómo hacer algo con ella. Este movimiento de captación de ideas es vertical y va dirigido hacia dentro, no es horizontal y dirigido hacia fuera, hacia el reino del hacer algo. El único «cómo» legítimo en relación a estas intuiciones psicológicas es: «¿cómo puedo captar una idea?».

Dado que las ideas psicológicas, o intuiciones, como las he llamado en alguna ocasión, reflejan el alma, la cuestión de comprenderlas gira en torno a nuestra relación personal con el alma y los modos de aprendizaje de ésta. La respuesta a esta pregunta ha sido siempre «mediante la experiencia», lo que equivale a dar la vuelta a la pregunta, puesto que una de las principales actividades del alma, tal como las definimos al comienzo de este libro, es precisamente convertir «los acontecimientos en experiencias». Aquí estamos especificando cómo se convierten los acontecimientos en experiencias, diciendo que la acción de ver a través de los acontecimientos los pone en contacto con el alma y crea experiencias. El simple hecho de participar en los acontecimientos, o de sufrirlos con intensidad, o de acumularlos, no profundiza la capacidad psíquica ni da lugar a lo que a menudo se denomina un alma vieja o sabia. Los acontecimientos no son esenciales para la experiencia del alma; ésta no necesita muchos sueños o muchos amores o luces de la ciudad. Sabemos de grandes almas que prosperaron en la celda de un monasterio, en una cárcel o en un suburbio. Pero tiene que haber una visión de lo que ocurre, ideas profundas que creen experiencia. De lo contrario, habremos asistido a los acontecimientos sin experimentarlos, y la experiencia de lo que ha sucedido se producirá sólo después, cuando nos hagamos una idea de ello, cuando pueda ser imaginado por una idea arquetípica.

El alma aprende menos cosas en la psicología que psicologizando, diferencia esta que pronto analizaremos en detalle; aprende buscándose a sí misma en todas las ideas que le llegan; adquiere ideas buscándolas, subjetivando todas las preguntas, incluido el

«cómo». Dar una respuesta directa a la pregunta «¿cómo?» equivale a traicionar la actividad de hacer alma, que procede psicologizando a través de todas las respuestas literales. Así como el alma adquiere ideas buscándolas, las pierde al ponerlas en práctica en respuesta al «cómo».

Existe de hecho una relación directa entre la pobreza de ideas de la psicología académica y terapéutica y su insistencia en lo práctico. El hecho de formular respuestas a las preguntas psicológicas no sólo empobrece de inmediato el proceso ideacional, sino que también nos hace caer en la falacia pragmática: la suposición de que las ideas son valoradas por su utilidad. Esta falacia niega nuestra premisa básica: que las ideas son inseparables de las acciones prácticas y que la propia teoría es la práctica; no hay nada más práctico que formar ideas y cobrar conciencia de ellas por medio de sus efectos psicológicos. Todas las teorías que sostenemos nos influyen de una manera o de otra, de modo que las ideas se están poniendo siempre en práctica sin necesidad de nosotros.

Por último, el aprendizaje psicológico o psicologización parece representar el deseo que mueve al alma hacia la luz, el mismo que impulsa a la mariposa nocturna hacia la llama. El alma quiere encontrarse a sí misma transparentando con la mirada; es más, busca amorosamente la iluminación *viendo a través de sí misma*, como si el acto mismo de trasver la esclareciese y la transparentase: como si psicologizar con las ideas fuera en sí mismo una terapia arquetípica, esclarecedora, iluminadora[198]. El alma parece sufrir cuando su ojo interior está ocluido, víctima de acontecimientos abrumadores, lo que sugiere que todas las formas de iluminar el alma –místicas y meditativas, socráticas y dialécticas, orientales y disciplinadas, psicoterapéuticas, e incluso el afán cartesiano de alcanzar ideas claras y discernibles– surgen de la necesidad de ver que tiene la psique.

Psicologización arquetípica

Naturalmente, debe de haber un vínculo entre las ideas ajenas, procedentes de otros campos, y las estructuras innatas de la psique, pues de otro modo no seríamos víctimas de las ideologías y la alienación. Examinemos ahora algunas de estas ideas pseudopsicológicas. Al mismo tiempo podremos mostrar el proceso de psicologizar en funcionamiento.

Por ejemplo, cuando consideramos la psique como vida, definiendo el alma como el principio vital dentro de todo individuo orgánico, y consideramos también que la vida es evolución –un complejo crecimiento evolutivo de menos a más–, la idea de crecimiento no podría contaminar nuestro entendimiento del alma a menos que encontrase un anfitrión receptivo, a menos que existiera una estructura de ideación que acogiera con gratitud una formulación del alma en íntima relación con la vida animal y vegetal, un desvanecimiento de las distinciones entre el desarrollo de los individuos y el de las especies, entre crecimiento y movimiento ascendente, así como una confianza en una oscura causalidad material que no tiene origen, sino que *es* el origen. Me refiero a la perspectiva arquetípica de la Gran Madre y de su hijo que está creciendo. Dicho de otro modo, cuando concebimos la vida psíquica básicamente desde el punto de vista del desarrollo e imaginamos el propósito del alma principalmente en términos de crecimiento, entonces nuestras ideas, aunque plagadas de términos evolucio-

nistas procedentes de la biología darwinista, están reflejando a la persona del arquetipo materno.

Ella es la que prefiere un holismo enmarañado y resbaladizo a las distinciones entre las partes. Ella es, como diosa de la vegetación, la que alimenta una idea de la psique en medio de un mare mágnum de confusas similitudes –organismo, vida, *élan* vital, *bíos, zoē*, lo femenino, la naturaleza–, además de mantener enmarañadas y enterradas las sutiles diferencias existentes entre crecimiento, aumento, diferenciación, desarrollo, evolución, progreso, individuación, cambio, transformación, metamorfosis, etc.

Esta perspectiva materna aparece en algunas hipótesis acerca del origen de la vida humana, de la naturaleza de la materia y de la creación del mundo[199]. El punto de vista de la Gran Madre aparece también en algunas teorías relativas a la génesis de la religión. Margaret Murray[199a], por ejemplo, considera que el poder de dar vida que se encuentra en la base de toda creencia en Dios nos remite, en última instancia, al misterio del embarazo y el parto. Su libro es ejemplar como demostración del trasfondo arquetípico del pensamiento. Los argumentos que utiliza, los hechos que aduce, las situaciones que imagina en el pasado prehistórico y en las mentes de las madres y los niños actuales, y el propio lenguaje (poder místico, crecimiento, animales, búsqueda de los orígenes), así como sus modalidades concretas de expresión, pertenecen todos a la propia estructura arquetípica (Gran Madre) que está intentando establecer. Deberíamos crear una nueva categoría para este tipo de falacia, llamándola tal vez «*petitio principi** arquetípica».

Un segundo ejemplo de ideas ajenas a la psique podría tomarse de la teología cristiana, donde se considera que el alma se apoya primordialmente en el amor porque, como dijo san Agustín, «nadie que no ame es», «ama y haz lo que quieras»; pues el primer mandamiento es el amor, ya que el amor es la esencia de Dios, a cuya imagen y semejanza está hecha el alma; el alma se redime sólo por medio del amor, pues el amor abarca todas las demás ideas: la verdad, la justicia y también la fe, todas las virtudes y los pecados, y este amor da al alma su fuego inmortal y el dardo con que aumentar el dominio del amor mediante uniones cada vez más amplias. Incluso cuando se repite en una variante como la de la idea freudiana de libido, esta idea no podría haber arraigado con tanta fuerza si no expresase una estructura arquetípica que refleja y experimenta un cosmos gobernado por dioses del amor: Eros, Jesucristo, Afrodita. Así como el crecimiento puede ser transparentado como una fantasía arquetípica, también puede la psique transparentar el dogma del amor, y reconocer su validez arquetípica como una metáfora más que como la verdad literal.

Otro ejemplo más: ¿podría el alma haberse formulado a sí misma tan fácilmente tomando prestada de la filosofía la idea de la *tabula rasa* –nada hay en el intelecto, en la imaginación o en el corazón que no haya llegado de fuera, a través de las puertas de los sentidos– si no hubiera dejado de verse a sí misma como una complejidad de propensiones evocadoras, sensuales e imaginativas, rebosante de las ofrendas de a prioris dados? La idea de que la naturaleza de la psique es una página en blanco, tan predominante en nuestra cultura, sólo podría ser aceptada como una imagen real por

* La petición de principio es una falacia lógica –esto es, basada en un razonamiento defectuoso– por la que una premisa se da injustificadamente por cierta, o por la que aquello que ha de probarse se da implícitamente por sentado.

una psique desprovista de espejo en el que mirarse. La *tabula rasa* y la asociación de fragmentos sensoriales de información, así como las esperanzas terapéuticas de empezar de nuevo, pasar la página, desahogarse y vaciarse, delatan una enorme pobreza de ideación psicológica, que es precisamente el problema que estamos tratando aquí, en una cultura que durante mucho tiempo ha considerado que la fantasía de la vacuidad pasiva es la verdadera descripción del alma. Nuevamente hay una persona arquetípica que influye en nuestra idea del alma: la persona de la ninfa inocente, el ánima virgen a quien nunca le ha ocurrido nada, una Cenicienta, una Bella Durmiente, que no genera nada en su interior, muy distinta de la rica fantasía que el alma platónica teje en torno a Pandora, que viene al mundo cargada de regalos de todos los dioses.

Una incursión en la idea del alma vacía

La idea del alma vacía no es sólo moderna (cf. Platón, *República* IX, 585b, para una comparación de la vacuidad del alma con la locura y la ignorancia; también su *Gorgias* 493-494, donde vuelve a compararse un recipiente vacío con el alma porosa de los necios). La curación socrática de la ignorancia significa también curar el alma de su ignorancia con respecto a sí misma, haciéndole ver (por ejemplo, *Menón*) que *no* es una vasija vacía ni una *tabula rasa*[200]. El trabajo de análisis terapéutico, tanto freudiano como junguiano (el primero con el énfasis puesto en la memoria, el segundo en la imaginación), puede interpretarse como una recapitulación del platonismo. El reconocimiento de la «realidad» de lo «inconsciente» es un re-conocimiento de la profundidad, la plenitud y la riqueza de la psique, de que tiene contenidos y de que no es una *tabula*

rasa. La labor de coagular la psique, o fabricar el recipiente, o desarrollar espacio interior por medio de la interiorización, es también platónica. La metáfora es similar a la de las vasijas del *Gorgias*. En el psicoanálisis aprendemos a ceñir contenidos psíquicos –emociones, fantasías, impulsos–, a retener nuestros sueños y a no despilfarrar nuestra vida psíquica.

La filosofía nos ha dado las *refutaciones* de Locke, el asociacionismo, el mecanicismo y el alma vacía, pero no *métodos* tan eficaces como el análisis profundo para exorcizar empíricamente la condición de alma porosa, que es la premisa psíquica para la idea de la página en blanco. Un equivalente de la *tabula rasa* es la mística del alma que está experimentando nuestra sociedad actualmente. De repente hemos vuelto a descubrir el alma, y con ella una perspectiva psicológica para todo: desde la astrología, las alucinaciones psicodélicas, las religiones orientales y las vibraciones etéreas hasta la medicina, los alimentos e incluso el estiércol. No podremos organizar la *massa confusa* de elementos presentes en el nuevo uso de la palabra «alma» hasta que desarrollemos de nuevo nuestra *idea* de alma, lo que equivale nada menos que a elaborar una psicología adecuada, basada en la metáfora del alma. Ello requiere a su vez el esfuerzo de tapar las vasijas e iniciar un trabajo de contención psíquica en el que la psique pueda separar los elementos y coagular sus fantasías de sí misma hasta convertirlas en perspectivas psicológicas.

En estos tres ejemplos –las ideas acerca del alma de crecimiento, amor y *tabula rasa*– vemos aquello que nuestra idea nos deja ver. Las evidencias que reunimos para sustentar una hipótesis y la retórica que empleamos para argumentarla son ya parte de la constelación arquetípica en la que estamos. Una vez más, la idea «objetiva» que vemos en la configuración de los datos es también la idea «subjetiva» por medio de la cual vemos esos datos.

Vemos más claramente la represión en el mundo que nos rodea cuando somos arrebatados por el papel arquetípico de redentor del mismo. El héroe libertador ve represión por todas partes, mientras que el viejo rey ve orden, deber y tradición en los mismos acontecimientos, y desempeña un papel diferente en los acontecimientos porque tiene una idea diferente: tanto el papel como la idea dependen de los arquetipos. Si, por una parte (y como otro ejemplo más) participásemos de la perspectiva de Hera, podríamos ver en todos los impulsos creativos –tan excitantes para el ánima doncella, las ninfas mortales de Zeus– el aspecto anárquico y promiscuo de Zeus, supuestamente legislador y marido, pero que toma lo que quiere y donde quiere mientras desestabiliza interiormente la familia y la sociedad. Por otra parte, la misma constelación de Zeus y Hera, ahora desde la perspectiva de Zeus, ve la familia y la vida social como el yugo de Hera, que inhibe la posibilidad de la fantasía procreadora y de la imaginación en libertad capaz de generar nuevas estructuras. Este tipo de perspectivas se ocultan en el fondo de nuestros juicios y acciones, y, sin ellas, permanecemos anclados a un modelo monoteísta de conciencia que ha de ser necesariamente unilateral y estrecho de miras, pues desconoce la riqueza y variedad de las ideas psicológicas.

Podríamos proceder igualmente con las ideas psicológicas básicas relativas a la naturaleza del alma: que el alma es una armonía o una unidad múltiple y variada, que nace en pecado, que es divina e inmortal, que es una búsqueda de sentido o de autoconocimiento, que su esencia es la vida y el afecto, que su esencia es la muerte, que está estructurada en tres o más partes envueltas en una *psychomachia* de oposiciones, que mantiene enigmáticas relaciones con el cuerpo, que es básicamente un elemento como el aire o el agua, o una vaporosa mezcla de ambos. Deberíamos analizar cada una de estas ideas clásicas de la psicología acerca de la psique en función de su significado arquetípico en lugar de meramente tomarlas tal como se presentan. Se trata de afirmaciones del alma acerca del alma; son autodescripciones que nos muestran los distintos modos que tiene la psique de contemplarse a sí misma y de contar su propia historia; su naturaleza nos conduce al punto de vista politeísta, que atribuye diversas estructuras a los fenómenos de la psique. La persistencia y ubicuidad de estas ideas psicológicas clásicas, así como su capacidad para enseñorearse, generación tras generación, de los estudios psicológicos, indican que estas ideas encierran algo más que el contenido que proclaman. En primer lugar, la propia abundancia de ideas acerca de la psique nos muestra la riqueza de su fenomenología. Es como si Psique fuera naturalmente pagana debido al politeísmo natural del alma.

Estas últimas páginas han querido mostrar el método de psicologización arquetípica. Hemos visto que psicologizar es analizar no sólo nuestras personalidades y nuestro material psicológico, como los sueños y los problemas, sino también las ideas con las que examinamos nuestras personalidades y nuestro material psicológico. Más aún: *la psicologización arquetípica significa examinar nuestras propias ideas remitiéndolas a arquetipos*; significa observar los marcos de nuestra conciencia, las jaulas que ocupamos y los barrotes de hierro que forman las rejas y las defensas de nuestra percepción. Al re-ver, re-presentar y re-imaginar dónde nos hallamos, descubrimos a la psique hablando imaginalmente mediante lo que creíamos que eran descripciones reales y literales. Hay un factor psíquico, una fantasía arquetípica, en cada una de nuestras ideas, que puede ser extraído por medio de la penetración psicológica.

Este interrogatorio psicológico, esta *reflexio* que vuelve las ideas sobre sí mismas para que pueda transparentarse su importancia para el alma, es lo que hace alma. La psique aparece allí donde había pasado desapercibida y se separa con más nitidez de sus identificaciones literales, esclareciendo el espejo en el que se refleja la vida. Esta actividad psicologizadora es la tarea primordial de mi campo de estudio.

Por consiguiente, la psicologización, al convertir las ideas extrañas en ideas psicológicas, subsume todas las demás acciones. *Por medio de la psicologización convierto la idea de cualquier acción literal –política, científica, personal– en una representación metafórica.* Veo el acto, la escena y la posición en que me encuentro, y no sólo la acción en la que estoy inmerso. Reconozco que a través de mis ideas aprehendo y soy aprehendido por mi subjetividad más recóndita, que entra en todas las acciones bajo el papel de una idea.

Hay dioses en nuestras ideas

La psicología arquetípica imagina las ideas fundamentales de la psique como expresiones de personas: el Héroe, la Ninfa, la Madre, el Anciano, el Niño, el Embaucador, la Amazona, el Adolescente y muchos más prototipos específicos que llevan los nombres y las historias de los dioses. Éstas son las metáforas básicas[201]. Ellas nos sirven los modelos tanto para nuestro pensar como para nuestro sentir y actuar; confieren a todas nuestras funciones psíquicas –ya se trate del pensamiento, el sentimiento, la percepción o la memoria– vida imaginal, coherencia interna, fuerza, necesidad e inteligibilidad última. Estas personas mantienen en orden a nuestras personas, reuniendo en modelos significativos los segmentos y fragmentos de conducta que denominamos emociones, recuerdos, actitudes y motivos. Cuando perdemos de vista a estas figuras arquetípicas, nos volvemos, en cierto sentido, psicológicamente desequilibrados: es decir, «perdemos la cabeza» al no saber conservar «dentro de ella» nuestras raíces metafóricas, y nos salimos afuera, allí donde las ideas se han literalizado en historia, sociedad, psicopatología clínica y verdades metafísicas. Entonces intentamos comprender lo que sucede dentro observando lo de fuera, volviéndonos del revés y perdiendo de vista tanto la interioridad significativa de todos los fenómenos como nuestra propia interioridad.

Cuanto más débiles y borrosas sean nuestras nociones de las premisas arquetípicas de nuestras ideas, más probabilidades habrá de que nuestras acciones se encasillen en papeles fijos. Quedamos atrapados en problemas típicos cuando se nos escapa la fantasía arquetípica que estamos representando. Incluso provistos de las mejores intenciones morales, objetivos políticos y métodos filosóficos, seremos psicológicamente ingenuos. Incluso ese precioso instrumento que es la razón pierde su libertad de visión cuando olvida a las personas divinas que gobiernan sus perspectivas.

En otro libro he intentado mostrar esta ingenuidad psicológica en nuestras creencias futuristas, en nuestra adoración del progreso, la madurez y la independencia, en nuestra búsqueda de los orígenes o de una infancia perdida en los comienzos históricos o lingüísticos, así como en la especial endeblez del razonamiento que intenta fomentar tales ideas, el cual se ajusta perfectamente al arquetipo del niño[202]. En otro estudio examiné otra estructura específica: el trasfondo arquetípico de la conciencia científica masculina, a la que califiqué de apolínea porque ciega los ojos de la observa-

ción cuando investiga la anatomía femenina, las teorías de la concepción y de la reproducción, la embriogénesis y la histeria, viendo siempre la misma inferioridad femenina a pesar, y a causa, de sus métodos científicos y de sus intenciones «objetivas»[203]. También en este caso vemos la razón al servicio de una perspectiva arquetípica. Otro ejemplo nos lo proporciona W. K. C. Guthrie[204], quien relaciona «la idea de progreso» con «el personaje mitológico plenamente personalizado» de Prometeo, «dios de la Previsión». Otros ejemplos de descubrimiento de la persona arquetípica dentro de un conjunto de ideas han sido elaborados por Stein, por Miller y por Mayr[205].

Sin embargo, en qué otro lugar podemos encontrarnos más que en alguno de estos modelos míticos, estas visiones que gobiernan a los seres humanos de la misma manera que el mundo se creía regido desde el Olimpo por demonios, poderes y principios personalizados a los que ahora llamamos «lo inconsciente» (tal vez porque hemos perdido casi por completo la conciencia de ellos). El escenario de nuestras acciones, así como nosotros los actores, estamos ontológicamente necesitados, limitados por estas ideas que imaginan y a las que la psicología profunda denomina «proyecciones inconscientes», o «exteriorizaciones» cuando la ceguera que producen es transparentada por otra persona: «¿Es que no ves lo que estás haciendo?», exclamamos a veces. «¿No entiendes mi punto de vista?» Pero no lo entendemos, porque estamos asidos por una visión determinada, y esa visión procede no sólo de un conjunto de valores, de una situación cultural o histórico-social. Dentro y detrás de esas ideas, haciéndolas tan instintivamente ciertas, tan libidinalmente cargadas de excitación y resistencia, tan universalmente familiares, tan escasas y recurrentes en la historia,

se encuentran los arquetipos que construyen las estructuras de nuestra conciencia, con tanta fuerza y tanta influencia que bien podríamos, como hacíamos en el pasado, llamarlos dioses.

Resumen preliminar e implicaciones

Hemos llegado a un claro del bosque en el que podemos mirar a nuestro alrededor para orientarnos. Hemos ido exponiendo gradualmente la psicología de los arquetipos para poder mostrar la naturaleza de la psicología arquetípica. En el capítulo 1, que fue principalmente una reflexión desde la psique imaginativa, surgió la *phantasia* de los arquetipos; vimos entonces las múltiples imágenes de sus personas, sus apariciones en forma de figuras míticas, de *daimones* o de dioses. El capítulo 2, que fue principalmente una reflexión desde la psique afectiva, nos reveló el *pathos* de los arquetipos; vimos allí que los dioses están en los estilos de nuestro sufrimiento, en el *casus* –cómo ocurren las cosas–, modelando nuestro historial clínico con sus mitos. Este tercer capítulo, que es básicamente una reflexión desde la psique intelectual, presenta el *logos* de los arquetipos para que podamos reconocer a los dioses y sus mitos en nuestras ideas.

Las implicaciones de este capítulo son, hasta el momento, extensivas. En primer lugar, si los dioses se manifiestan en la psique a través de las ideas de ésta, entonces nuestro trabajo con las ideas es, al menos en parte, una ocupación religiosa, una manera de dirigirse al rostro ideacional de los dioses y corregir nuestro reflejo de ese rostro. A través de las ideas tenemos a los dioses en la mente, los mantenemos presentes. En segundo lugar, si los dioses son

inherentes al alma en sus ideas, entonces psicologizar ideas nos compromete con lo divino. Con ello estoy reafirmando la vieja idea de la santidad del intelecto y del supremo don de la ideación en una sociedad enloquecida por el sentimiento.

Y en tercer lugar, si consideramos que cada uno de los dioses se manifiesta mediante un modo específico de ser –cada uno con sus atributos simbólicos, paisajes, animales y plantas, actividades, moralidades y psicopatologías–, entonces parte del modo específico de ser de cada dios es un estilo de reflexión. *Un dios es una manera de ser, una actitud hacia la existencia y un conjunto de ideas.* Cada dios proyectaría entonces su *logos* divino, abriendo los ojos del alma para que ésta contemplase el mundo de una manera determinada. Un dios da forma a nuestra visión subjetiva para que veamos el mundo de acuerdo con sus ideas. Así como Saturno informará lentamente su orden a través del tiempo, así el *puer eternus,* alado y fogoso, convertirá la materia en espíritu: «Ahora, rápido, aquí, dijo el pájaro». El niño verá el futuro en cada acontecimiento, y de ese modo provocará su advenimiento, mientras que cada diosa modelará una visión completamente distinta de lo que es el parentesco, la crianza y la interioridad.

Por último, puesto que las ideas presentan visiones arquetípicas, yo no llego nunca a tener ideas verdaderamente: ellas me tienen, me sostienen, me contienen y me gobiernan. Nuestro forcejeo con las ideas es una lucha sagrada, como con un ángel; nuestros intentos de formulación, una actividad ritual para propiciar al ángel. Las emociones que suscitan las ideas son verdaderas, como auténtica es, también, nuestra sensación de ser sus víctimas –humillados por su visión grandiosa–, nuestra constante devoción a ellas, y las batallas que hemos de librar en su defensa.

Permítaseme hacer hincapié en que mi afirmación de la psicologización no es relativista. Voy a ser categórico, incluso arrogante, en mi defensa de la psicología. Pero tendremos que ver primero qué significa esa palabra.

Existen numerosas disciplinas académicas, de la misma manera que el alma humana posee numerosas facultades. Nuestra casa tiene muchas estancias e incluso más ventanas; percibimos desde una multiplicidad de perspectivas: éticas, políticas, poéticas... Pero la perspectiva psicológica es suprema y prioritaria porque la psique es prioritaria y debe estar presente en toda empresa humana. El punto de vista psicológico no invade otros campos porque está ahí antes que ninguno, aun cuando muchas disciplinas inventen métodos que pretendan excluirlo.

Aunque pudiera parecer menos ofensivo considerar la psicología como una disciplina más, semejante presentación –ecléctica y relativista– del punto de vista psicológico estaría viciada, pues rechaza el principal deber de la psicología, que es hablar en nombre de la psique. Tanto si los psicólogos están de acuerdo como si no lo están, la psicología asume implícitamente su superioridad sobre otras disciplinas, puesto que la psique a la que representa es ciertamente anterior a cualquiera de sus actividades suplementarias, compartimentadas en artes, ciencias u oficios. Cada uno de estos compartimientos es un reflejo de alguna cara de la psique; cada uno de ellos refleja las premisas psíquicas que sostienen sus puntos de vista y sus conocimientos. Pero la psicología no puede ser un compartimiento más, puesto que la psique no es una rama independiente del conocimiento. El alma no es tanto un objeto de

conocimiento como una forma de conocer el objeto, de conocer el propio conocimiento.

Anteriores a cualquier clase de conocimiento son las premisas psíquicas que hacen posible el conocimiento. Casi todas las disciplinas intentan, dice Jung, «olvidar sus principios explicativos arquetípicos, es decir, las premisas psíquicas que son el *sine qua non* del proceso cognitivo»[206]. Estas premisas mantienen al conocimiento humildemente situado dentro de recintos psíquicos, donde permanece vinculado a todos los desvaríos de la subjetividad humana y a las ironías de la patología, pero también a la riqueza imaginativa del alma. Estas premisas psíquicas o «componentes inalienables de la imagen empírica del mundo», como las denomina Jung, son un estorbo para el espíritu intelectual, que las desalojaría de su pensamiento para poder quedarse con el *intellectus purus* (san Agustín), el «acto puro» (santo Tomás), la «razón pura» (Kant), el «Ser puro» (Hegel), la «lógica pura» (Husserl), la «aprehensión pura» (Whitehead) o la «ciencia pura». Pero las premisas arquetípicas de la cognición se manifiestan en estilos de conciencia que abarcan tanto nuestros complejos como nuestras formas de pensar. No debemos olvidar que el pensamiento filosófico, por ejemplo, ha de expresarse en términos de pureza; su ascetismo abstracto forma parte de la puritana dignidad del estilo filosófico mismo.

La ideación y la psicopatología están indisolublemente unidas, más por suerte que por desgracia. Éste fue uno de los hallazgos más fructíferos de Freud. Orden, pureza, actitud defensiva y economía –así como analidad– van unidos, tal como sugirió primeramente Freud, y la psicología arquetípica ha añadido desde entonces que todo el complejo de la personalidad ideacional, así como

su modalidad de pensamiento, forman parte de las premisas del arquetipo del Anciano, o Saturno[207]. El arquetipo es una premisa psíquica con muchas cabezas: una la vemos en la imaginería de nuestros sueños, otra en la emoción y en los síntomas, otra modela nuestra conducta y nuestras preferencias, mientras que otra más aparece en nuestra forma de pensar. No podemos cortar la cabeza ideacional y denominarla razón «pura», negando su cuerpo arquetípico y sus elementos accesorios. El mismo arquetipo domina nuestras opciones individuales, nuestros enredos y nuestras ideas.

Esta relación entre idea y psicopatología no reduce en modo alguno las ideas a enfermedades; no queremos un psicoanálisis que interprete las formas superiores de cultura como patologías sublimadas. Antes al contrario, la relación entre idea y patología es beneficiosa para ambas.

Las ideas, al expresar nuestros complejos y sus núcleos arquetípicos, tienen siempre un aspecto psicopatológico. Unas son más depresivas, otras más paranoicas, otras más tajantemente esquizoides. Sin embargo, los complejos, al expresar ideas, contienen filosofías y pueden ser abordados filosóficamente. Además, las ideas apuntalan y contienen nuestros complejos, haciendo de escudos que nos protegen de sus arremetidas. Los sistemas ideacionales, tales como las creencias religiosas plenamente desarrolladas o las actitudes éticas y científicas, son formas de mantener los complejos en orden. Cuando las creencias de una persona o de una nación se desmoronan, se produce un desorden psíquico generalizado. Las ideas que contenían a los complejos ya no son recipientes adecuados.

La actitud arquetípica implica que todo conocer puede ser examinado en términos de estas premisas psíquicas; sugiere nada me-

nos que una *epistēmē* arquetípica, una teoría arquetípica del conocimiento. Si tomáramos esta dirección, esta teoría del conocimiento seguiría la relación implícita que une *epistēmē* y *eîdos* en el pensamiento de Platón, es decir, empezaríamos considerando todo conocimiento como expresión de unas ideas que tienen premisas psíquicas en los arquetipos.

Una perspectiva de este tipo nos ayudaría a reconsiderar el problema moral en la ciencia. Si las ideas científicas estuvieran vinculadas a su significación psicológica, los dos reinos de la ciencia objetiva y la ética subjetiva dejarían de oponerse tan dramáticamente. Al reconocer que un estilo de pensamiento expresa un modo de conciencia arquetípico, *incluido su estilo de conducta,* el tipo de moralidad que cabría esperar de las premisas psíquicas de la teoría científica sería un corolario de la teoría. La propia idea de una ciencia objetiva y amoral (o moral sólo internamente, en lo que concierne a obedecer las exigencias de sus métodos y convenciones) tiene una premisa arquetípica en Apolo, donde el distanciamiento, el desapasionamiento, la masculinidad exclusivista, la claridad, la belleza formal, la visión de futuro y el elitismo son las fantasías básicas; literalizadas por la ciencia, se han convertido en su creencia y su conducta.

No es nuestro objetivo centrarnos en la psicología de la ciencia o los científicos, de la filosofía o los filósofos, ni en la epistemología en general. Nuestro objetivo es, más bien, recordar que todo conocimiento puede ser psicologizado y que, al serlo, se convierte también en un medio de reflexión psicológica. Por tanto, toda enseñanza es importante para el alma siempre que se psicologice su literalismo. Toda afirmación –en cualquier rama del conocimiento, en cualquier departamento universitario– es una afirmación

que la psique anuncia a través de hombres y mujeres, y es por tanto una afirmación psicológica. La psicología se enseña no sólo en la facultad que lleva su nombre; la psicología se da en todas partes. De hecho, puede darse mejor donde menos se nota, como en el «aprendizaje negativo», como una reacción interior subterránea de «aprendizaje disonante», en el que la acritud del estudiante tritura las afirmaciones positivas estipuladas, corroe su valor nominal, y genera un aprendizaje mordaz que está *contra* lo que viene dado: una contraeducación. La psicologización ve a través de lo que se enseña; es un aprendizaje que va más allá de cualquier enseñanza.

Si la psicología puede aprenderse en cualquier parte, entonces no tiene un campo de estudio propio. Antes bien, es una perspectiva de todos los campos, parásita de todos ellos, que aprovecha todo lo que hay en el universo para sus intuiciones. Sin embargo, está limitada enteramente por el individuo que la moviliza y por los puntos que afloran en cada persona. La psicología no trasciende nunca sus premisas subjetivas en la psique, o, como dijo Jung, la psique es al mismo tiempo el objeto y el sujeto de la psicología. La psicología no se define mediante el desarrollo de un campo objetivo, sino mediante los límites de la persona subjetiva de cuyo desarrollo depende.

Así pues, no es de extrañar que la psicología profunda de Freud y Jung no encajase en las universidades como un departamento más. La enseñanza de la psicología profunda hubo de desarrollarse en privado y en instituciones de aprendizaje independientes. Sigue siendo así. Esto subraya la diferencia entre la psicologización y otras actividades. Psicologizar no es una actividad más, y una psicología que pretenda reflejar el alma en su profundidad no

puede ser limitada por calificadores experimentales, sociales, clínicos o filosóficos, pues es en sí misma una *universitas.*

Deberíamos apresurarnos a matizar que psicologizar no significa *sólo* psicologizar, o que las afirmaciones puedan carecer de contenido, mérito e importancia en las áreas de su expresión literal. Reducir tales aseveraciones enteramente a la psicología es incurrir en la falacia psicologista, o «psicologismo». Este punto es importante.

«Psicologismo» significa *sólo* «psicologizar», convertir todas las cosas en psicología. Ésta se convierte entonces en la nueva reina y –al tomarse a sí misma y a sus premisas literalmente– deviene una nueva metafísica. Cuando las intuiciones de la psicologización se anquilosan en argumentos sistemáticos, volviéndose sólidas, opacas y monocéntricas, nos encontramos en la postura metafísica del psicologismo: sólo hay una disciplina fundamental y un punto de vista definitivo, la psicología.

Podemos detectarlo cuando damos a los fenómenos religiosos, morales, estéticos o lógicos (1) una explicación *literalizada* sólo en términos (2) de procesos psicológicos subyacentes, y (3) cuando convertimos estos procesos en algo personalmente *humano;* la falacia psicologista requiere los tres pilares conjuntamente. La psicologización arquetípica realiza las dos primeras acciones transparentando sus afirmaciones en pos de significación psicológica y conectando ideas con sus premisas psíquicas en los arquetipos; sin embargo, elude la falacia psicologista porque estas premisas psíquicas, los arquetipos, siguen siendo perspectivas de personas míticas que no pueden ser reducidas a seres humanos o emplazadas dentro de su vida personal, de su piel o de su alma. Los arquetipos son estructuras psíquicas, pero *no sólo eso,* pues son también dioses

que ninguna alma individual puede abarcar. Nos guardamos del psicologismo recordando que no sólo está la psique en nosotros como un conjunto de dinamismos, sino que nosotros estamos en la psique.

Por tanto, psicologizar no significa hacer psicología de los acontecimientos, sino hacer psique de los acontecimientos: hacer alma. Así pues, los métodos de psicologización pueden aplicarse a la propia psicología. Las afirmaciones de la psicología pueden cuestionarse en relación a sus implicaciones teológicas o políticas. Herbert Marcuse, por ejemplo, ha transparentado una parte de la psicología sirviéndose de herramientas políticas, poniendo en evidencia muchas presunciones de la psicología[208], pero ha literalizado sus herramientas y no puede ver a través de sus propias ideas acerca de la política ni de la fantasía arquetípica de la liberación dionisíaca.

No son la herramienta conceptual ni el lenguaje específico los que hacen alma, sino el modo y propósito con que se emplean. Todo esto supone el reconocimiento de que *toda afirmación, en cualquier campo, es hecha por la psique y tiene implicaciones para el alma y para su psicopatología.*

Qué es la psicologización: algunas distinciones

¿Qué es la actividad de la psicologización? ¿Cómo podríamos definirla con más precisión? La hemos considerado necesaria, y por tanto legítima; hemos señalado que se produce espontáneamente; y hemos llegado a la conclusión de que parece ser un intento de la psique de realizarse a sí misma siempre que puede. Así

pues, psicologizar tiene lugar de muchas formas distintas y en muchos niveles, desde la simple «figuración», la curiosidad inquisitiva y las ocurrencias paranoicas del tipo «¿qué quieren decir?» o «¿qué más está pasando aquí?», hasta la reflexión serena, el más sofisticado examen de la significación, y la duda científica. *La psicologización tiene lugar siempre que se produce una reflexión en términos distintos de los que se nos presentan*; intuye una intención interior que no es evidente; busca un mecanismo oculto, un espíritu en la máquina, una raíz etimológica, algo que no salta a la vista; o ve con otros ojos. La psicologización se produce cada vez que descendemos un peldaño.

La psicologización intenta solucionar la cuestión más próxima, no resolviéndola, sino disolviendo el «problema» en la fantasía que lo ha formado al coagularse. Dicho de otro modo, asumimos que las apariencias tienen una capa exterior que llamamos dura, sólida, real, y una sustancia interna que es epifenoménica, inmaterial, extraña. A la primera la llamamos problemas, a la segunda, fantasías. Los problemas son siempre «difíciles» y «serios»; nos atascamos en ellos, no quieren dejarnos. En cambio las fantasías son difíciles de atrapar; decimos que son «sólo fantasías» o «meras fantasías», «tonterías» o «rarezas»; a diferencia de los problemas, nunca las consideramos «espinosas», «importantes» o «básicas». La etimología de «fantasía» las relaciona con visibilidad, luz, manifestación: como una procesión de imágenes ante los ojos de la mente. La palabra «problema» significa originalmente algo que sobresale o salta a la vista, una barrera, un obstáculo, una pantalla; en griego podía designar las armaduras y los escudos. Así pues, los problemas desafían al ego heroico presentándole proyectos y proyecciones. El ego se define en parte mediante la resolución de problemas. El ego heroico y los problemas literales se necesitan mutuamente, se endurecen el uno al otro en esa lucha competitiva llamada «realidad».

Nuestro estilo de conciencia está basado en el héroe y centrado en el ego. Damos crédito a los problemas y desconfiamos de las fantasías, de manera que éstas se nos presentan primero proyectadas como problemas, que son fantasías literalizadas. Al ego heroico le atrae hacer un problema de algo porque necesita su fantasía de problemas. Crear problemas o resolverlos refuerza las defensas literalistas contra las fantasías. Pero cuando fantaseamos sobre algo lo hacemos visible, lo sacamos a la luz, como sugiere la propia palabra. Si los problemas exigen fuerza de voluntad, las fantasías evocan el poder de la imaginación. Aquellos que trabajan profesionalmente con la imaginación reconocen el valor de las fantasías y se resisten a convertirlas en problemas psicológicos que haya que analizar; supondría una amenaza para sus realidades imaginales. De manera similar, aquellos que utilizan profesionalmente la razón práctica –científicos y trabajadores sociales– se resisten a convertir sus problemas en fantasías; supondría una amenaza para realidades de su ego. Al transparentar la ilusión de los problemas y acercarlos a la realidad de las fantasías, nos desplazamos del ego heroico al ego imaginal.

Pero la psicologización puede tomar muchos caminos; puede proceder mediante el examen histórico de las causas subyacentes, el análisis lingüístico, el replanteamiento de los datos empíricos o la dialéctica filosófica; también puede proceder a través del humor y la ironía, que ponen en evidencia, o a través del arte, que nos hace atravesar lo evidente. El amor, asimismo, puede ser un método de psicologización, un mirar adentro y un ser mirado, un ahondar cada vez más profundo.

Transparentar no depende del campo de la psicología ni necesita su lenguaje (ni sus términos ni sus herramientas), pues psicologizar no se limita a un solo método, porque constituye la actividad primordial que precede a todos los métodos que acabamos de mencionar y habita en el interior de los mismos. Las reflexiones críticas, históricas, experimentales y artísticas expresan todas la sed de transparencia que padece el ojo de la psique; esas reflexiones deben ser conscientes, intencionales, subjetivas, significativas, interiores y profundas.

Como todas las actividades de la psique, psicologizar proyecta una sombra, que consiste en una exageración psicopatológica: la paranoia. La mirada sesgada que sospecha segundas intenciones, que subjetiviza los hechos y busca en todo momento significados ocultos, disfruta realmente de manera paranoica con la psicologización. Pero la visión paranoica lo es precisamente porque no ve a través de las cosas; se detiene en una respuesta literal, más sólida e inquebrantable que lo que tiene ante sí; «sabe» lo que la verdadera psicologización nunca llega a saber. El ojo paranoico convierte lo evidente en una fantasía pero toma la fantasía por una verdad literal. Al relacionar psicologizar con la paranoia, obtenemos una nueva perspectiva de su visión: la paranoia quiere transparentar; como su propio nombre indica, se trata de una actividad noética que quiere ir más allá de lo que existe. Al intentar corregirla rebatiendo sus razones o señalando los hechos, su intención psicologizadora se nos escapa. Se trata más bien de estimular la tendencia paranoica a transparentar cada vez más, hasta hacerla capaz de transparentarse a sí misma.

Aunque la penetración psicológica es un proceso de desliteralización y una búsqueda de lo imaginal en el corazón de las cosas

por medio de las ideas, no deberíamos suponer que es básicamente intelectual o un trabajo de abstracción intuitiva. Psicologizar no significa pasar simplemente de lo concreto a lo abstracto. Llegados a este punto deberíamos aclarar la distinción entre lo literal y lo concreto.

En primer lugar, la literalidad puede aparecer bajo formas muy abstractas. Podemos tomar las abstracciones literalmente: como verdades, normas, leyes. El pensamiento metafísico es un ejemplo de literalidad abstracta, como también lo es el pensamiento teológico, donde las nociones más abstractas acerca de la divinidad se toman por dogmas literales. Por esta razón la metafísica y la teología se convierten con tanta facilidad en formas de evitar la psicologización. Incluso cuando hablan del alma pueden estar huyendo de ella hacia una literalidad ocupada en sus problemas, su verdad, su redención. Cada vez que decimos «el alma es» esto o lo otro, nos metemos en una empresa metafísica y literalizamos una abstracción. Estas afirmaciones metafísicas acerca del alma pueden producir psicología, pero no psicologización, y, como formas de evitar la psicologización, constituyen una escapatoria abstracta. Nos escapamos no sólo cuando salimos corriendo hacia la vida concreta, sino también cuando huimos hacia arriba, hacia las abstracciones de la metafísica, la filosofía, la teología e incluso el misticismo. El alma extravía su visión psicológica tanto en los literalismos abstractos del espíritu como en los literalismos concretos del cuerpo.

En segundo lugar, no obstante, aunque la vida física es siempre concreta, no es necesariamente literal. Realizamos todo tipo de acciones concretas –comer y bailar, luchar y amar– cuya significación trasciende su literalismo. El alma y el cuerpo son cosas distintas,

pero no necesariamente opuestas, como tampoco lo son el alma y los fenómenos concretos.

La alquimia nos ofrece un excelente ejemplo de hacer alma por medio de fenómenos concretos. Los alquimistas se ocupaban a diario de lo concreto –fuegos, mezclas, líquidos– y sin embargo estaban realizando un trabajo psíquico. No querían perder de vista la psique en las sustancias concretas con las que trabajaban, para no ver la sal y el azufre, el calentamiento y la disolución, sólo físicamente, sólo literalmente; y advertían: «cuidado con lo físico de la materia». Las sustancias físicas eran indispensables, pero verlas físicamente, literalmente, equivalía a perder su psique.

Lo físico, que aparece también en lo metafísico, remite a un literalismo, a la fantasía de una sustancia, materia o problema reales que *son* lo que son y no pueden transparentarse. El enemigo de *psyché* es *physis* dondequiera que aparezca, ya sea en forma concreta o abstracta. El enemigo de la psique no es nunca la vida concreta o las cosas materiales, a menos que olvidemos que también éstas pueden ser transparentadas psicológicamente.

La distinción entre lo concreto y lo literal, tan importante para la alquimia, es una distinción fundamental en el ritual. El ritual del teatro, de la religión, del amor y del juego requiere una serie de acciones concretas que nunca son sólo lo que aparentan literalmente. El ritual constituye un modo primario de psicologización, de desliteralizar los hechos y transparentarlos al mismo tiempo que los «actuamos». Cuando nos metemos en un ritual, el alma de nuestras acciones «sale al exterior»; o, cuando ritualizamos una acción literal, «ponemos toda nuestra alma en ella». No sólo el sacerdote y el alquimista pueden señalar el camino; también pueden el actor, el animador y el deportista: son capaces de despojar a lo

concreto de su literalismo mediante el estilo psicológico que actualizan. El ritual reúne acción e idea en una representación.

Por qué, cómo, qué... y quién

Volviendo directamente a nuestra indagación sobre «qué es la psicologización», vemos que la pregunta del significado se plantea de forma diferente y probablemente más profunda que el filosófico *¿por qué?* y el práctico *¿cómo?* La psicologización pregunta: «¿qué?».

Nosotros preguntamos: «¿qué ocurrió?», «¿qué es lo que sientes?», «¿qué quieres?». Estas preguntas dan después lugar a: «¿qué significa eso?» en el sentido de «¿qué idea es ésa?», «¿qué modelo está presente?». Intentamos identificar la constelación de fenómenos precisando su naturaleza. Indagamos precisamente en el sueño, en sus secuencias, en los sentimientos que mueve, en los detalles de sus imágenes.

Este «qué» conduce directamente a un hecho. La búsqueda del «qué» o quididad, de la identidad interior de un hecho, de su esencia o eseidad, nos hace profundizar. La pregunta procede del alma del indagador, que va en pos del alma del acontecimiento. El «qué» permanece junto a la materia, pidiéndole que se reafirme, una vez más, que se repita en otros términos, que se re-presente por medio de otras imágenes. El «qué» implica que todo en todas partes es materia para la psique: que le interesa, que es significativo, que enciende una chispa, que libera o alimenta el alma.

«Por qué», «cómo» y «qué» abarcan conjuntamente gran parte de los impulsos de la psicologización, pero las diferencias entre es-

tas preguntas son muy grandes. «Por qué» nos conduce hacia las explicaciones o los propósitos; «cómo» nos conduce hacia un conjunto de condiciones, causas, soluciones o aplicaciones. Ambas nos alejan de lo que tenemos más a mano, de lo que está presente y está ocurriendo realmente. A algunos filósofos les desagrada la pregunta «qué», y otros ni siquiera la plantean[209]. Al pensamiento científico le gustaría convertir todos los «qués», y también los «por qués», en «cómos». El «qué» pertenece a la tradición esencialista que se extiende desde Aristóteles hasta Husserl, el padre de la fenomenología moderna. Pero el «qué» psicológico difiere incluso de estos precedentes. Debemos aclarar esta diferencia entre fenomenología y psicologización arquetípica.

Nuestro trabajo es fenomenológico cuando nos volvemos hacia los acontecimientos mismos y les dejamos que nos digan lo que son; y también lo es cuando buscamos la esencia de lo que está ocurriendo en función de una idea esencial o estilo de conciencia, prescindiendo de todos los «por qués» y los «cómos». Pero aquí nuestros caminos se separan porque la fenomenología se queda corta en su análisis de la conciencia, incapaz de darse cuenta de que la esencia de ésta son las imágenes de la fantasía. La psicología arquetípica lleva las consecuencias de la fantasía hasta sus últimas implicaciones, trasladando toda la actividad fenomenológica a los dominios de lo irracional, lo personificado y lo psicopatológico, es decir, una transposición de lo lógico a lo imaginal. La reducción fenomenológica se convierte en una reversión arquetípica, en un retorno a los modelos y personas míticas. Transparentamos lo lógico mediante lo imaginal; abandonamos lo intencional por lo ambiguo. La psicología profunda siempre ha insistido en ello: contempla los fenómenos e intenciones conscientes desde lo inconsciente, desde abajo; contempla la luz del día desde la cara de la noche, desde la fantasía y sus *archai*.

Freud, Jung y Husserl transparentan los fenómenos de manera diferente. Freud arrancó de la neuropatología, Jung de la arqueología y la psiquiatría, y Husserl de las matemáticas. Sus métodos y las esencias a las que llegan delatan sus puntos de partida.

Por otra parte, la psicología arquetípica, a diferencia de la fenomenología, no utiliza conceptos para las categorías de su visión. El «qué» de la psicologización se disuelve a medida que se hace específico, transformándose primero en «cuál» –¿cuál de los numerosos rasgos y estados de ánimo están saliendo a la luz en este momento?– y luego finalmente en «quién» –¿quién dentro de mí habla de mi fealdad y me hace sentir culpable?; ¿quién, dentro de mi alma, te necesita tan desesperadamente?–. Transparentar hasta alcanzar a este «quién» disuelve la identificación con una de las numerosas e insistentes voces que nos llenan de ideas y sentimientos, y pone el destino a su favor. Al principio, estas personas, que están en el núcleo de lo que sentimos, decimos y hacemos, parecen fragmentos interiorizados de nuestra historia personal, pero en seguida muestran su impersonalidad, pues, en última instancia, el «quién» alude a una figura arquetípica que se halla dentro del complejo, el sueño y el síntoma.

Al disolver el «qué» en «quién», seguimos uno de los principales estilos de interrogación utilizados con los oráculos de Delfos y Dodona: «¿A qué dios o héroe debo orar u ofrecer un sacrificio para lograr tal o cual propósito?»[210]. Las preguntas de por qué las cosas son como son, cómo se produjeron y cómo resolverlas –incluso las preguntas de qué está sucediendo y qué significa– encuentran una salida definitiva en la revelación de la persona arquetípica

concreta que está actuando en los fenómenos. Si sabemos a qué altar pertenece la pregunta, entonces sabremos algo más sobre cuál ha de ser nuestro proceder. Si la diosa del amor es la principal responsable de la agitación presente, nos orientaremos mejor a través de su perspectiva, dejando a un lado temporalmente la trayectoria heroica de Hércules, el matrimonio estable de Hera o la sabia reflexión de Atenea. Lo que los dioses quieren ante todo es que se los recuerde, no la elección de uno de ellos, de modo que cada conflicto a la hora de elegir –y la propia pregunta «¿quién?»– los señala a todos. Todos están implicados y a todos se los recuerda. La conciencia de que, así como hay muchos complejos en nuestros conflictos, también hay muchos dioses reflejados en nuestras almas, transforma una cuestión de elección en otra de sacrificio, donde sacrificio significa recordar a uno porque hay muchos.

En otro tiempo esta labor psicológica de descubrimiento correspondía al poeta. «El poeta ve a través de los hechos incluso cuando los que participan en ellos ven sólo la superficie; y a menudo, cuando los partícipes sienten sólo el roce de una mano divina, el poeta sabe de qué dios se trata y conoce el secreto de su intención.»[211]

El proceso de transparentar

Condensemos ahora el proceso de descubrimiento psicológico en una serie de pasos. Primero está el momento psicológico, un momento de reflexión, asombro y desconcierto iniciado por el alma, que interviene y contrarresta lo que estamos haciendo, oyendo, leyendo o viendo. Con lenta sospecha o súbita iluminación,

nos desplazamos desde lo aparente hasta lo menos aparente. Usamos metáforas de luz –un leve destello, un lento amanecer, un relámpago– a medida que las cosas se aclaran. Cuando la claridad misma se ha hecho obvia y transparente, parece crecer dentro de ella una nueva oscuridad, una nueva duda que requiere un nuevo acto de intuición que penetre, una vez más, en lo menos aparente. El movimiento se convierte en un retroceso infinito que no se detiene ante las respuestas coherentes o sofisticadas. El proceso de psicologizar no puede detenerse en ninguno de los rellanos de la ciencia o la filosofía; es decir, a la psicologización no le basta que se cumplan las condiciones necesarias y suficientes o que se establezca su comprobabilidad, sino que sólo se siente satisfecha con su propio movimiento transparentador.

Puesto que se mueve de fuera adentro, es un proceso de *interiorización;* puesto que se desplaza desde la superficie de lo visible hacia lo menos visible, es un proceso de profundización; puesto que se desplaza desde los datos de acontecimientos impersonales hacia la personificación de los mismos, es un proceso de subjetivización.

En segundo lugar, la psicologización *se justifica a sí misma.* Cuando penetramos o intentamos sacar a la luz, o exponer, o mostrar el porqué, creemos que lo que hay detrás o en el interior es más real, importante o valioso que lo que resulta evidente. Es una justificación en términos de profundidad; justificamos la actividad apelando a un valor oculto definitivo que nunca puede salir plenamente a la luz, sino que ha de permanecer emboscado en las profundidades para justificar el movimiento. Este valor oculto definitivo que justifica toda la operación puede también recibir el nombre de Dios oculto *(deus absconditus),* que sólo se manifiesta escondiéndose.

En tercer lugar, el acontecimiento presente, el fenómeno ante nosotros, es *narrado*. Las metáforas de la historia, de la causalidad física o de la lógica nos narran un relato acerca de ello. Nos contamos algo en el lenguaje del «porqué». Lo inmediato es elaborado por la fantasía, de modo que se produce una metamorfosis cuando lo inmediato pasa a formar parte de un relato: es un proceso de mitologización, y todas las explicaciones pueden ser contempladas como fantasías narrativas y examinadas como mitos.

En cuarto lugar se encuentran las *herramientas* con las que se lleva a cabo la operación. Volvemos aquí nuevamente a las ideas, pues las ideas son las herramientas del alma; sin ellas no podemos ver, y mucho menos transparentar. Las ideas en tanto que ojos del alma proporcionan a la psique su poder de intuición, así como sus medios de indagar, desnudar, atravesar. Sin ideas, el alma es una víctima de las apariencias literales y se contenta con las cosas tal como se le presentan; no puede idear nada que esté más allá, y queda exenta de dudas o deseos de transparentar.

Y, sin embargo, el descrédito de la psicologización puede achacarse sobre todo a la confusión creada entre los instrumentos –las ideas– y la actividad. La psicologización pierde su legitimidad cuando queda simplificada en psicologismos y se vuelve incapaz de distinguir entre la actividad de ver a través de las cosas y las ideas de que se sirve para ver. Por ejemplo: mediante la idea de lo inconsciente podemos ver lo que hay dentro, detrás y debajo de la conducta manifiesta. Pero lo inconsciente no es más que una herramienta para ahondar, interiorizar y subjetivizar lo aparente. Si lo entendiéramos de manera literal, lo inconsciente se convertiría también en una corteza que oprimiría a la psique y que debería por tanto ser transparentado, desliteralizado. Sin la idea de lo inconsciente no podríamos transparentar la conducta para aproximarnos a sus secretos ocultos. Pero no vemos lo inconsciente.

Nos encontramos aquí con el antiguo problema de hipostasiar una idea en un objeto literal. Se trata, empero, de algo más que un pensamiento defectuoso, ya que es inherente al propio *eidos*, a la idea misma. Como ha quedado expuesto más arriba, la idea no es sólo el instrumento con el que vemos, sino también la cosa que vemos. Psicologizar corre peligro cuando olvida que el literalismo es inherente a la propia noción de idea, ya que entonces comenzamos a ver ideas en lugar de ver por medio de ellas.

Antes de proseguir, quisiera retroceder. Podemos añadir algunas observaciones a estos cuatro pasos que pueden ayudarnos a no imaginarlos desde un punto de vista demasiado estrecho. La más importante es que transparentar requiere los cuatro «pasos» y que los cuatro proceden simultáneamente. Cuando penetramos interiormente en las cosas por medio de las ideas nos contamos una historia que nos justifica, o bien una idea puede activar en nosotros la psicologización, o una fantasía sobre un hecho puede provocar el momento de reflexión y la búsqueda de algo más profundo.

Con respecto al primer paso, los sueños –que son en sí mismos un intento de acceder a una posición más ventajosa que la habitual– muestran el momento de reflexión mediante diversos motivos. Los cambios de posición física o actitud pueden ser metáforas de la visión psicológica. Para psicologizar tenemos que «acercarnos» o incluso «retroceder», a fin de obtener una perspectiva diferente o de contemplar las cosas desde un nuevo ángulo. Otros motivos son: encender o apagar las luces, entrar, descender, trepar o huir para distanciarse, traducir, leer o hablar otra lengua, los ojos y los instrumentos ópticos, estar en otro país o en otro período de

la historia, volverse loco, enfermar o emborracharse..., todos los cuales son imágenes concretas para cambiar nuestra actitud con respecto a los acontecimientos, las escenas y las personas. Ver imágenes en una pantalla o grabarlas con una cámara son también modos de psicologizar. Pero el mejor es el cristal. En los sueños el cristal –ventanas, puertas, espejos– presenta la paradoja de una transparencia sólida; su propósito no es otro que el de transparentar. El cristal es la metáfora por excelencia de la realidad psíquica: como no es visible, se confunde con sus contenidos, y los contenidos de la psique, al ser ubicados dentro o detrás del cristal, se trasladan de la realidad palpable a la realidad metafórica, abandonan la vida para entrar en imagen. El trabajo de psicologización del alquimista no comenzaba realmente hasta que éste lograba emplazar las sustancias de su alma en un recipiente de cristal y las mantenía allí. El cristal es la imagen concreta de la transparentación.

En cuanto a los pasos segundo y tercero, conviene darse cuenta de que *justificar* nuestras intuiciones psicológicas y *mitologizarlas* en un relato no significa saber más acerca de lo que sucede. Aunque justificamos nuestro movimiento a través de lo dado creyendo que lo que encontramos es más real o verdadero, no debemos entender tal justificación, ni el mito que narramos, como literalmente verdaderos y reales. Aunque transparente tu conducta mediante la idea del complejo de Salvador, creyendo que este relato es más básico y válido que las apariencias, nunca tendré la seguridad de que *es* el complejo de Salvador ni de que ahora lo sé porque lo he visto.

Mitologizar los acontecimientos y la conducta convirtiéndolos en historias, relatos y explicaciones no da más validez ni certidumbre a lo que es, no añade nada en ningún sentido: ése es el

lenguaje de la objetividad; pero la psicologización se mueve hacia dentro, subjetivizando. La revelación del mito en los acontecimientos confirma la ambigüedad de éstos, no la resuelve. El mito se adentra en el significado simplemente sacándonos de la objetividad literal, y el lugar al que nos conduce el mito no es siquiera un significado central ni el centro del significado en donde podamos suponerle certeza a las cosas. Por el contrario, nosotros rondamos perplejos por la frontera donde comienzan las verdaderas profundidades. Más que un incremento de la certidumbre lo que se produce es una difusión del misterio, que es al mismo tiempo condición previa y consecuencia de la revelación. Así pues, cuanto más claramente veo el mito que se desarrolla en los acontecimientos que estoy psicologizando, más misteriosos y enigmáticos se vuelven éstos, aun cuando se vayan revelando cada vez más.

Por otra parte, con relación al tercer paso, hay que hacer una distinción entre el relato psicologizador y los tipos de exposición denominados *Sprache* (juego de lenguaje) por Wittgenstein y *parole* (palabra significativa) por Merleau-Ponty. *Sprache* es ante todo una exposición analítica que sitúa un acontecimiento en una red de relaciones verbales; *parole* es ante todo una exposición sintáctica que extrae el significado de las palabras en el ámbito de sus relaciones dentro de las frases. En cambio, la narración es ante todo una fantasía poética. El relato y sus frases están contenidos en un modelo arquetípico: un mitologema.

Mientras que los dos primeros pasos se inclinan hacia intereses lingüísticos, fomentando la conciencia analítica, el tercero –la mitologización– tiende a ser dramático y ritual. El ritmo inherente al movimiento narrativo transpone y transforma los acontecimientos, llegando incluso a inventarlos. Somos distintos al final de la histo-

ria porque el alma ha pasado durante la narración por un proceso que es independiente de su sintaxis y del pleno entendimiento de las palabras. Además, una descripción narrativa es irreversible: una vez que un acontecimiento es contado en forma de historia, no puede ser desalojado fácilmente del hogar que ha formado en ella, y arrastrará siempre consigo los ecos de su primera enunciación. Mediante la narración de los acontecimientos –que es lo que *mythos* significó originalmente– el alma toma imágenes y sucesos al azar y los convierte en experiencias vivas particulares. El alma necesita algo más que juegos de lenguaje, algo más que palabras y enunciados. Vivir psicológicamente implica vivir en una fantasía, en una historia, ser narrado por un mito.

La fantasía no tiene por qué ser siempre verbal, ni tiene por qué haber imaginería visual. El relato que traduce un acontecimiento en experiencia puede ser incorporado físicamente por medio del estilo, el gesto o el ritual, como si entrásemos en una manera más sutil o hábil de rondar las cosas. Nos parece que estamos accediendo al secreto de cocinar, de tocar un instrumento, de jugar a la pelota, cuando nos imaginamos a nosotros mismos de un modo diferente. Psicologizar interrumpe la monotonía; resulta particularmente eficaz cuando realizamos una actividad como si fuera otra, por ejemplo escribir novelas como si fueran música (a la manera de Thomas Mann).

Llegamos ahora a las consecuencias del cuarto paso: el uso de las ideas como herramientas de transparentación. También las herramientas pertenecen a los dioses. Todos los instrumentos tienen una vida que va más allá de nuestra moderna fantasía tecnológica de las herramientas como utensilios fríos y pasivos. Una herramienta ideacional puede poseer a su poseedor, transformando los

acontecimientos a imagen y semejanza de la herramienta y encadenándonos a su propio literalismo. Cuando la herramienta es más simple que la materia a la que se aplica, se produce una *reducción psicológica*. Cuando utilizo la idea de desarrollo para asir los múltiples y variados temas que tienen lugar en el alma durante la adolescencia, la herramienta ideacional organiza los acontecimientos de la juventud a costa de simplificarlos para que puedan ser manejados por la idea. Entonces las complejidades se simplifican, lo rico se empobrece y lo difícil se vuelve fácil, porque hemos confundido lo que encontramos con el instrumento que lo encuentra. Por tanto, si mis ideas son freudianas, o junguianas, pongamos por caso, descubriré que lo que yo desvelo se ajusta a las ideas que lo han revelado, reduciendo la materia que investigo a la escala de la herramienta.

Un corolario de la reducción psicológica es el *dogmatismo psicológico*. Una idea que es en principio un *modus res considerandi* se convierte en una forma que imprime su sello en la conjetura. Comenzamos a contemplar las cosas típicamente: primero tipos, luego estereotipos. Olvidando la amable advertencia del obispo Butler –«cada cosa es lo que es, y no otra cosa»–, contestamos a la pregunta «¿qué?» con respuestas preconcebidas. Ver qué es una cosa requiere una percepción fresca para cada imagen, mientras que los estereotipos moldean todo según su propia imagen. Sólo la imagen puede liberarnos del encasillamiento, puesto que cada imagen tiene su propia peculiaridad, que no encaja en ningún marco preconcebido. No puede haber un dogmatismo de la imagen, por lo que el gran enemigo del dogma es la libertad espontánea de la imaginación.

Si desatendemos la imagen en beneficio de la idea, la psicolo-

gía arquetípica puede convertirse en una psicología estereotipada. Entonces los detalles precisos de una imagen, tal como es, son sustituidos por una idea general de dicha imagen. Por ejemplo, cada doncella que aparece en cada sueño no es necesariamente el ánima, así como no todo anciano es tampoco una figura paterna. Es cierto que vemos a esas personas imaginales en los sueños: la una camina, haciéndonos señas, por la orilla del río; la otra da una lección magistral de química en un anfiteatro. Aunque su imagen, su conducta y su talante nos llevan a identificarlas con el «ánima» y el «padre», y aunque ganamos en intuición psicológica por obra de este reconocimiento arquetípico, no vemos literalmente al ánima o al padre; éstos son ideas psicológicas mediante las que vemos y que tienden inevitablemente a verter en moldes todo lo que vemos. Las ideas son siempre peligrosas para la psicologización.

Esto tiene amplias repercusiones, que van más allá de los peligros de la interpretación de los sueños. Por ejemplo: psicologizar la historia política moderna como una forma de represión del instinto en el sentido freudiano puede dar alas a la intuición al disolver un problema político en una fantasía psicológica. No obstante, el proceso psicologizador se atasca en un nuevo literalismo: el de la política sexual. En vez de psicologizar tanto la política como la sexualidad mediante la idea de represión, lo que hacemos es politizar la sexualidad y sexualizar la política en el momento en que la idea de represión abandona el modo de transparentar los acontecimientos y pasa a describirlos. La falacia consiste en identificar la actividad psicologizadora con una psicología específica (la teoría de la represión), pues nosotros no vemos la represión, sino que vemos por medio de la idea de represión. Cuando nos olvidamos de psicologizar las herramientas con las que vemos, nuestras intuiciones se desdibujan, se apagan, para terminar coagulándose en un nuevo literalismo. La psicologización se agarrota y se vuelve psicología.

Cómo psicologizar la psicología

Así pues, la psicología es el peor enemigo de sí misma, puesto que es presa fácil de sus herramientas, sus métodos psicológicos y sus intuiciones. La labor de la psicología ha de comenzar por tanto en su propio terreno: transparentando sus propias herramientas –lo inconsciente, el ego, el historial clínico, el diagnóstico–, cada una de las cuales puede obstruir el alma con su literalismo.

Una psicología que se crea a sí misma, que se toma a sí misma al pie de la letra, no refleja la psique ni sirve para hacer alma. Cuantos más sólidos apoyos y evidencias tenga una psicología para respaldar sus hipótesis, menos capaces serán sus ideas de abrir los ojos del alma a las intuiciones concretamente específicas. Cuanto más exacta se vuelva, más erróneos serán sus efectos; cuanto más verificada, menos verdadera. Nuestras herramientas construyen teologías en una idolatría de conceptos y métodos.

Tal vez no pueda existir la *disciplina* de la psicología terapéutica, sino sólo la *actividad* de la psicoterapia. Tal vez la psicología terapéutica sea la portadora de su propia derrota; cada vez que las intuiciones se convierten en «psicología» y sirven de herramienta interpretativa –un espejo fiable que arroja luz sobre todos los acontecimientos desde el mismo ángulo– se codifican la singularidad, la multiplicidad y la espontaneidad de las reflexiones del alma. Una psicología plenamente estructurada y elaborada debería

llamarse teología, filosofía o corriente de pensamiento, y la actividad desarrollada en su nombre y denominada «terapia» (freudiana, junguiana, rogeriana, reichiana) es más bien un adoctrinamiento o una conversión; se parece más a la ideología que a la psicologización.

Psicologizar es frecuentemente un acto breve que asombra, estimula y reconforta. Pero no necesitamos literalizar esta experiencia dinámica en la energética de fuerzas, así como tampoco debemos demostrar la *dinámica* de la psique por medio de la psicodinámica. El proceso de transparentar no requiere un sistema de termodinámica (entropía) como el que encontramos en Jung, ni un sistema de hidrodinámica (embalse, canalización, inundación) como el que encontramos en Freud. Tampoco necesitamos campos eléctricos (cargas, conversión, transformación) ni un sistema de energética teleológica en el que todas las partes sean atraídas como limaduras de hierro por el imán que es su objetivo. Estas superestructuras de la psicodinámica también deben ser transparentadas para buscar sus metáforas básicas y cualquier rastro de inactividad o miedo a la inercia que puedan estar enmascarando. Enunciar la vida psíquica en un lenguaje dinámico y lleno de fuerzas, poderes y cargas no garantiza en modo alguno que se esté produciendo un movimiento. De hecho, la fantasía dinámica puede proporcionar un sillón engañosamente cómodo a la estasis estigia de seis o siete años de terapia semanal.

Re-imaginemos la psicodinámica como una serie de historias míticas en lugar de procesos físicos; como el auge y la caída de temas dramáticos, como genealogías, como viajes, contiendas y treguas, como intervenciones de los dioses. Pero, si hemos de apelar a las analogías físicas para convencernos de la realidad sustancial de la dinámica de la psique, entonces reduzcamos la escala.

Imaginemos una «microfísica» y hablemos de transparentar como si se tratara de una serie de saltos cuánticos de minipercepciones. Si redujéramos las dimensiones de nuestro modelo para los movimientos del alma, nuestras expectativas terapéuticas mostrarían menos esperanzas y menos desesperación, así como una mayor precisión con respecto a lo que está sucediendo realmente. Nuestras reflexiones mostrarían entonces proporciones más personificadas. En lugar de un lenguaje de icebergs y recuperación de tierras (Freud) o de excavaciones arqueológicas y polos positivos y negativos (Jung), nuestras reflexiones se corresponderían con la modestia del alma. Ya que se ha representado con frecuencia el alma como un pajarito, una mariposa, una figura diminuta en el pecho o saliendo de una fosa nasal, sus movimientos requieren una descripción semejante.

El psicoanálisis ha sido espléndidamente extravagante en los temas míticos, o «mitemas», de su trabajo, más a la manera de los grandiosos trabajos de Hércules o Teseo que a la de las labores de aguja, los trabajos de cestería y la lenta cocción alquímica que tienen lugar en la verdadera creación de alma, donde no sólo reina el héroe, sino donde también Atenea, Deméter, Artemisa y Príapo gobiernan sus largos días.

Al excluir la psicodinámica de la descripción de la psique, la psicología arquetípica comparte un punto de vista con la psicología existencial. Pero hay grandes diferencias entre las terapias existenciales y las junguianas. En primer lugar, las subestructuras de la terapia existencial, las que se escriben con mayúscula, son conceptos, no imágenes y personas. La psicología existencial convier-

te los pequeños acontecimientos cotidianos –añadiendo los sufijos alemanes *keit, heit* o *sein* (nuestros *-idad, -itud* o *-eza*)– en grandes nombres capaces de transportar reinos enteros sobre sus cabezas; al carecer de dioses, arquetipos u otras sustancias divinas, diviniza los sustantivos. Semejante terapia existencial no puede evitar ser esencialmente una actividad metafísica, como corresponde a cualquiera que siga a Heidegger; no puede ser una actividad psicológica, como corresponde a cualquiera que siga a Jung.

En segundo lugar, los terapeutas existenciales no son tan partidarios de la «simbología» como los junguianos, quienes hacen hincapié en la amplificación de las imágenes por medio del mito, la religión, el arte y el folclore. Los junguianos, sin embargo, no son partidarios de las «situaciones» de los terapeutas existenciales, quienes las amplifican y exploran en busca de su significado, tal y como hacen los junguianos con los símbolos. En tercer lugar, y esto tiene gran importancia aquí, la terapia junguiana está concebida definitivamente de una manera desarrollista y procesional, en tanto que la terapia existencial no vincula entre sí situaciones de existencia con el fin de orientarla hacia un proceso de individuación o una narrativa de la adquisición de conciencia. La alquimia, los cuentos de hadas, los mitos –tan importantes en el pensamiento junguiano– son *procesos* personificados más que *situaciones* conceptualizadas.

En este aspecto la psicología arquetípica, que estoy elaborando en estos capítulos, difiere tanto de la perspectiva existencial como de la junguiana en lo que se refiere a la cuestión estasis / proceso, cuestión que a veces se expresa en términos de *ser* frente a *devenir*. El modelo existencial es estático. Con su énfasis en los estados y las situaciones del ser, este modelo descuida la evidencia de un proceso en las estructuras arquetípicas y no reconoce que el proceso en sí mismo es una idea arquetípica; lo encontramos expresado en las descripciones de la naturaleza y de la historia, así como en sistemas filosóficos tan dispares como los de Aristóteles, Comte, Hegel, Whitehead y Teilhard. El proceso también es evidente en las configuraciones del drama y el relato, en la experiencia de los sueños como cadena narrativa y en el movimiento de figuras oníricas a través de situaciones.

Si los existencialistas desatienden el proceso, los junguianos lo literalizan. Dado que el proceso de individuación constituye una fantasía arquetípica, es por consiguiente ubicuo y puede ser «demostrado» por medio de textos y ejemplos, de la misma manera que cualquier fantasía arquetípica se manifiesta a través de los acontecimientos históricos. Pero este proceso no es una ley axiomática de la psique, no es el propósito o meta de los seres dotados de alma. Afirmar eso incluso como hipótesis, o demostrarlo con ejemplos, es cambiar la psicologización por la metafísica; es literalizar y sistematizar una idea psicológica, olvidando que *la individuación es una perspectiva,* un instrumento ideacional: no vemos la individuación, sino que vemos por medio de ella. Por otra parte, las descripciones de este proceso están determinadas arquetípicamente, de forma que el concepto de individuación puede mostrar al niño y las fantasías de maduración y desarrollo, o al héroe y las fantasías de ilustración y fortalecimiento, o a la madre y las fantasías de una naturaleza cíclica. Podemos tener en cuenta el proceso sin elevarlo al rango de principal fantasía explicativa del alma, ya sea como individuación o como evolución, renunciando a la reconfortante falacia teleológica que sostiene que un proceso global nos conduce por una calzada de piedra hacia la Gran Estación Final.

Una forma más precisa de tener en cuenta el proceso sin entenderlo literalmente (recurriendo a modelos lineales, dialécticos o espirales) consiste en explorar la característica procesional de los arquetipos; sus historias y sus figuras transcurren por una serie de fases como si fueran dramas y se entrelazan unas con otras, disolviéndose mutuamente. Tanto si se manifiestan en forma de instintos o de dioses, los arquetipos no están perfectamente diferenciados. Un instinto modifica a otro; una historia conduce a otra; un dios implica la presencia de otro. Su proceso está en su complicación y amplificación, y el proceso psíquico de cada individuo supone un intento de seguir, diferenciar y pulir sus complicaciones. Tenemos aquí un perpetuo movimiento proteico que cesa, sin embargo, cada vez que lo fijamos al identificar estos movimientos con transformación, con progresión o regresión, o al convertirlos en certezas nítidamente delineadas. Lo único que podemos decir es que los arquetipos son estructuras procesales; este proceso es multiforme y mítico; ni la «psicodinámica» ni la «individuación» pueden hacerle justicia.

La psicodinámica y el proceso de individuación son sólo dos de las muchas ideas fundamentales que podemos re-imaginar mediante la psicologización. Las preguntas clásicas de la psicología –la relación mente-cuerpo y la relación Dios-alma, o qué es más importante, la naturaleza (biología) o la instrucción (sociedad), qué es lo consciente y cuál la definición de la verdadera locura, qué es la emoción y cómo explicar las diferencias humanas, qué es la percepción y qué la percepción extrasensorial– son cuestiones que no pueden ser abordadas en sus propios términos literales; son insolubles excepto dentro del sentido limitado de cada particular sistema de psicología, y estos enfoques literales conducen a

una contradictoria serie de respuestas. Al convertirse en problemas, estas preguntas se vuelven también declaraciones relativas a determinados aspectos en los que la psicologización se ha estancado. Hemos llegado a entenderlas literalmente y ahora buscamos soluciones.

Pero ¿es una solución a estos problemas *en tanto que problemas* lo que verdaderamente busca el alma? ¿O es que está atrapada en las actividades de un departamento de psicología (donde los enigmas metafóricos se toman como problemas empíricos que hay que resolver), tal vez por alguna razón psicológica? Posiblemente esos mismos lugares en los que la psicología se atasca a pesar de generaciones y generaciones de investigación, experimentación y teoría, nos brindan la materia imaginal básica para psicologizar. La historia de la psicología surge de estos problemas obstinados e intratables: un flujo continuo de ideas psicológicas. La psique parece más interesada en el movimiento de sus ideas que en la resolución de problemas. Por tanto, ningún problema psicológico clásico podrá resolverse nunca, así como tampoco se puede lograr, de ninguna manera, que desaparezca de la escena.

Los pertinaces problemas de la psique son buenos para la fantasía; son el trasfondo inmutable al que la psicologización regresa una y otra vez, como Anteo, para recobrar fuerzas. Los problemas particularizados de cada uno de nosotros, problemas que llamamos nuestros –qué es ser verdaderamente humano, cómo amar, por qué vivir, qué son la emoción, el valor, la justicia, el cambio, el cuerpo, Dios y la locura en nuestras vidas–, son también insolubles. ¿Han sido planteados para ser resueltos? ¿Quién ha dicho que hemos de dominar o liberarnos de los problemas sexuales, económicos, familiares, físicos, morales o religiosos? Nos hacen psicologizar, pro-

fundizar en nuestro cuidado del alma, nos hacen psicoterapeutas: cuidadores de nuestra alma. Y ¿cuál es el propósito de estos eternos problemas psicológicos? Servir de base para hacer alma.

Psicologizar: de lo literal a lo metafórico

Podría parecer que me contradigo al decir que la psicología es el más importante de todos los campos de estudio porque habla en nombre de la psique y, al mismo tiempo, no puede hablar en nombre de la psique; que su principal objetivo es la terapia, y que la psicología terapéutica se derrota a sí misma; las ideas psicológicas son esenciales para los ojos del alma, y que al mismo tiempo bloquean su visión. En definitiva, estoy diciendo que la psicología es el peor enemigo de sí misma. La causa de estas oposiciones internas es el literalismo. El literalismo impide la psicologización en el momento en que la convierte en psicología.

Me uno aquí a Owen Barfield y Norman Brown en una mafia de la metáfora para proteger al hombre corriente del literalismo. Barfield escribe: «El principal pecado de nuestros días es el pecado de literalismo»[212]. Y Brown dice: «Lo que hay que abolir es el literalismo; (...) la adoración de falsas imágenes: idolatría. (...) La verdad tiene siempre forma poética; no es literal, sino simbólica; está oculta, o velada; luz en la oscuridad, (...) la alternativa al literalismo es el misterio»[213].

Ahora bien, el misterio no es una clase de sucesos diferentes de los sucesos literales, sino que es esos mismos sucesos literales contemplados de manera diferente, vistos en una ocultación ambigua que desata nuestro psicologizar. Como dice Wittgenstein: «...Y es

que ningún fenómeno es en sí mismo especialmente misterioso, pero cualquiera de ellos puede llegar a serlo para nosotros, y es precisamente esto lo que caracteriza a un espíritu que despierta»[214].

El literalismo imposibilita el misterio al reducir la ambigüedad múltiple de significados a una sola definición. El literalismo es el fenómeno concomitante natural de la conciencia monoteísta –tanto en la teología como en la ciencia–, que exige univocidad de significado. Es precisamente este monoteísmo del significado lo que imposibilita el misterio, dice Brown. También endurece el corazón, impidiendo un mayor ahondamiento de la imaginación, dice Barfield. Y ambos dicen que los significados literales se convierten en nuevos ídolos, en imágenes fijas que dominan nuestra visión y que son intrínsecamente falsas porque son únicas.

Además, Barfield expone claramente que «la literalidad es una cualidad que algunas palabras han adquirido a lo largo de su historia; no es una cualidad innata de las palabras»[215]. Al tratar las palabras que usamos como ambigüedades, al verlas de nuevo como metáforas, les devolvemos su misterio original. Transparentar nuestros literalismos es un proceso de re-sacralización de la palabra.

Pero procuremos no entender literalmente el propio literalismo. Al fin y al cabo, los ídolos son también imágenes de los dioses, y para la psicología no hay imágenes «falsas» ni dioses falsos, sino sólo acercamientos falaces a éstos. El propio literalismo es un tipo de misterio: un ídolo que olvida que es una imagen y se cree un dios, una entidad metafísica condenada a cumplir su tarea de coagular a los muchos en una unidad de significado que llamamos hechos, datos, problemas, realidades. La función de este ídolo –llámesele yo o literalismo– es mantener la banalidad ante nuestros

ojos para que nos acordemos de transparentar, para que el misterio sea posible. A menos que las cosas se coagulen, no hay necesidad de penetración psicológica. La función metafórica de la psique depende del literalista omnipresente que hay dentro de cada uno de nosotros[216].

Así pues, podría parecer que una psicología adecuada es aquella que no se toma a sí misma o a sus ideas literalmente. Su fantasía de sí misma debe permitir que la psicologización continúe como un proceso abierto de ideación. No debe basarse en leyes y axiomas, y ni siquiera confiar en las hipótesis. Por el contrario, habrá de consistir en ficciones. Mientras que las hipótesis pueden endurecerse con las evidencias y ser puestas a prueba mediante la experiencia, convirtiéndose en verdades porque pueden ser verificadas o falseadas, las ficciones se distinguen por su cualidad de ser inconcebibles: están repletas de contradicciones e «imposibilidades lógicas»[217] y no pueden ser tomadas literalmente en sus propios términos porque llevan en su tarjeta de visita el prefijo distintivo de su clase: «como si».

Una incursión en las ficciones

No se puede probar la falsedad de una ficción: «Ni sus contradicciones en la experiencia ni las objeciones lógicas pueden perturbarla»[218]. «Las ficciones (...) son presunciones expresadas con pleno conocimiento de la imposibilidad de aquello que se presume»[219]. La principal característica de la ficción es «la conciencia manifiesta de que la ficción es simplemente una ficción, es decir, el reconocimiento de su naturaleza ficcional y la ausencia de cualquier pretensión de realidad»[220]. Todo esto

lo dice el filósofo alemán Hans Vaihinger, que analizó extensamente el papel de las ficciones en el pensamiento.

Vaihinger ve las ficciones como «estructuras mentales» y «la actividad ficcional de la mente [como] una expresión de las fuerzas psíquicas fundamentales»[221]. Pero acto seguido incurre en un psicologismo. Puesto que son psíquicas, son personales, humanas. Y puesto que son personalmente humanas, son sólo convenientes, expresan sólo verdades relativas y prácticas, válidas sólo con relación a la persona que las utiliza[222]. Para Vaihinger se convierten en *meras* ficciones, en invenciones subjetivas de una mente humana.

Pero la ficción propia de los arquetipos es que éstos se postulan a sí mismos como más que personales y humanos, porque la psique es inmanente en las personas, y entre las personas, y también trasciende a las personas. Los arquetipos son estructuras mentales, pero no sólo estructuras mentales. Nuestras ficciones arquetípicas conservan su carácter mitopoético y verdaderamente ficcional, independientemente de lo que hagamos o digamos acerca de ellas. Nunca sabremos a ciencia cierta si somos nosotros quienes las imaginamos o si son ellas quienes nos imaginan, ya que los dioses anteceden siempre a la humanidad en los mitos de creación. Todo lo que sabemos es que nos vemos incapaces de imaginar sin ellas y que son la condición previa de nuestra imaginación. Si las inventamos, lo hacemos siguiendo los modelos trazados por ellas.

Para poder pensar verdaderamente «como si», debemos mantenernos sobre el filo de este tipo de paradoja. No podemos, como hace Vaihinger, literalizar también las ficciones y tomarnos demasiado en serio su «inaccesibilidad» y su «imposibilidad», disecándolas con ejemplos académicos alemanes. Las mismas evidencias que acumula Vaihinger para demostrar su inexistencia les confieren un *status* metafísico. Dicho de otro modo, incluso su «como si» necesita ser transparentado, puesto que tien-

de a convertirse en un modelo nuevo y los modelos tienden a solidificarse, a sustanciarse. Como dice Braithwaite al referirse a los modelos científicos explicativos: «..."ha desaparecido el último rastro del viejo, duro y macizo átomo"; pero sigue latente cada vez que se utiliza un modelo. Pensar en teorías científicas por medio de modelos equivale siempre a pensar "como si". (...) El precio que hay que pagar por utilizar modelos es el de la vigilancia perpetua»[223].

Así pues, no podemos utilizar las ficciones del tipo «como si» a modo de principios explicativos, a modo de reverso de los axiomas o verdades, porque entonces se convierten en otra variedad de axiomas o verdades. Eso equivaldría a conferirles un poder sustancial, convirtiéndolos en modelos que hay que transparentar. Nuestro deseo de un resguardo sólido en alguna parte debe conciliarse con aquella idea de Heráclito acerca de la profundidad del alma que no se detiene en ninguna parte. Al apelar al pensar del tipo «como si» para que nos proporcione el resguardo, nos vemos obligados a aceptar, como señala Black, que el pensamiento y los modelos del tipo «como si» tienen menor poder explicativo[224]. Pero no son explicaciones lo que buscamos, ya que, en cualquier caso, éstas nos satisfacen sólo en su relación con las premisas arquetípicas que las acompañan.

Las ficciones no tienen supuestamente demasiado poder explicativo, de modo que no sirven de gran ayuda a una mente que busque seguridad; pero proporcionan un lugar de descanso a una mente que busque ambigüedad y profundidad. Dicho de otro modo, las ficciones satisfacen más a la imaginación estética, religiosa o especulativa que al intelecto. Las personificaciones deberían verse siempre desde esta perspectiva ambigua: aunque se nos muestren vívidamente, la definición de su realidad permanece abierta; o, desde la perspectiva del «como si», el tipo de realidad que atribuimos a las personificaciones de los arquetipos dependerá

de «quién» defina la realidad y de «qué» fantasía arquetípica esté operando en ese momento en la psique. Una realidad absoluta y definitiva que trascienda esta o aquella perspectiva arquetípica es una ficción más.

Si las verdades son las ficciones de lo racional, las ficciones son las verdades de lo imaginal. Las ficciones satisfacen la necesidad de psicologizar, y nos proporcionan una base enteramente psicológica, una invención completamente psíquica que se postula a sí misma como tal y que no puede, por tanto, tomarse a sí misma literalmente. Ni una sola de sus premisas es una realidad, un acontecimiento demostrable, un hecho del mundo, incorporado a la fantasía de la objetividad, el positivismo o el empirismo.

Por otra parte, la existencia enteramente metafórica de estas premisas no debe llevarnos a confundirlas con existencias metafísicas: son figuraciones, constelaciones[225] o ideas psicológicas personificadas, pero no realidades metafísicas o sustancias espirituales. Nuestras premisas presentan un mundo que escapa tanto a las exigencias lógicas de la definición como a las exigencias de demostración de la ciencia empírica. Las ficciones ocupan su lugar en el reino tradicionalmente reservado al alma, entre el mundo del espíritu (metafísica e intelecto) y el mundo de la naturaleza (ciencia y percepción sensorial); proporcionan a la psicología sus propias premisas psíquicas –no tomadas de la metafísica ni de la ciencia–, y ofrecen un modo de transparentar la metafísica y la ciencia. Al aceptar el factor imaginativo y ficcional presente en todo intelecto y en toda percepción sensorial, estas dos facultades del alma pueden convertirse en instrumentos –y no en antagonistas– de la psicologización. Ya no tenemos que enfrentar el pensamiento «puro» y las observaciones «objetivas» al pensamiento y las

observaciones psicológicas. Todas las actividades de la psique, con independencia de la facultad psíquica en que se originen o de la facultad académica en que se manifiesten, se convierten en medios para hacer alma.

Aunque estamos llevando al límite la imposible naturaleza ficcional de los arquetipos personalizados, su misma imposibilidad proporciona posibilidades a la psicologización. En virtud de su inaccesibilidad, de su naturaleza ambigua y enigmática, estas premisas metafóricas eluden cualquier literalidad, de modo que el impulso inicial de transparentar todo lo fijo, postulado y definido comienza arquetípicamente en estas mismas premisas ficcionales. Estoy intentando aquí arraigar la posibilidad en lo imposible, buscando una manera de acceder a lo desconocido por medio de lo que es aún más desconocido: *ignotum per ignotius*. Prefiero complicar el enigma a explicarlo, agravarlo a definirlo, confirmarlo a resolverlo.

Recordemos aquí lo que dijo Paul Ricœur en las conferencias Terry: «El enigma no bloquea la comprensión, sino que la motiva. (...) Lo que despierta la comprensión es precisamente el doble sentido, la intención del segundo en –y a través de– el primero»[226]. Por otra parte, tenemos de nuestro lado en esta controversia sobre la definición a un racionalista responsable, Karl Popper, quien escribe que «fuera de las matemáticas y de la lógica, los problemas de definibilidad son en su mayor parte gratuitos. Necesitamos muchos términos no definidos, cuyo significado (...) será variable. Pero esto es así con todos los conceptos, incluidos los ya definidos, puesto que la definición sólo puede reducir el significado del término definido al de los términos no definidos». Y «todas las definiciones deben remitirnos en última instancia a términos no definidos»[227]. Tal vez nuestro recurso al *ignotum per ignotius* no es un mero ardid

mercurial del alquimista, una mistificación, sino que tiene de hecho una justificación intelectual.

La metáfora global que responde a nuestra necesidad de asombro y explicación intelectual por medio del enigma –proporcionándonos ficciones llenas de profundidad, complejidad y exquisitas diferenciaciones– es el mito. En la mitología clásica en particular, el modo metafórico se exhibe con un gran y preciso despliegue de detalles. Estos mitos presentan los dramas arquetípicos del alma, todos sus problemas retratados como ficciones, que dan sentido e importancia a «lo trágico, lo monstruoso y lo antinatural»[228], y crean un cielo para lo que hay en la tierra.

El infinito retroceso de la psicologización, su proceso de interiorización desde lo visible hasta lo invisible que acabamos de describir (y que describimos más arriba, en el capítulo 2, como la patologización que acelera las fantasías en dirección a la muerte: el último término y la metáfora primordial), ese infinito retroceso, digo, se detiene aquí porque se topa con la *permanente ambigüedad de la metáfora,* donde «detención» y «permanencia» son también ficciones del tipo «como si». Pues estos conceptos intelectuales, al igual que todos los conceptos intelectuales, «se detienen» o encuentran una «base permanente» en la metáfora y sólo pueden ser «establecidos» con el consentimiento de la metáfora. Es lo imaginal lo que asegura nuestras certidumbres intelectuales, empujando al intelecto –pese a sus intentos de constreñir mediante definiciones– a ir más allá de sí mismo; a connotar, implicar y sugerir siempre más de lo que denotan sus términos. Y es que lo intelectual expresa también fantasías que están enraizadas en los mitos, y estas fantasías pueden ser expuestas por el ojo psicologizador del alma.

Nunquam enim satiatur oculus visu, dijo Nicolás de Cusa. «El ojo, como órgano sensorial, no está limitado por ninguna cosa visible ni llega a saciarse con ella; pues nunca le parecerá suficiente al ojo lo que ve; de la misma manera, la mirada intelectual no se contenta nunca con una perspectiva de la verdad. (...) La búsqueda de lo infinito, la incapacidad de detenerse en cualquier cosa dada o alcanzada no es un defecto ni una deficiencia de la mente; más bien es el sello de su origen divino y de su indestructibilidad.»[229]

Por tanto, el retroceso infinito no debería preocuparnos; se produce incluso en el empirismo cuando uno intenta remontarse al «origen» de una secuencia de ideas en la observación de un «hecho concreto»[230]. Psicologizar por medio del retroceso infinito es también retroceder hacia el infinito, hacia el Dios interior. Cada etapa del proceso confiere visión. Es como pelar la cebolla del místico, pero no en busca de un vacío esotérico que podría haber en su centro sino en busca del perpetuo movimiento hacia el interior: algo similar a lo que dijo Ficino de que el «razonamiento perpetuo» era la actividad propia del alma[231]. Al moverse perpetuamente hacia el interior y sacar a la luz imágenes ocultas de la fantasía, psicologizar se convierte, no en una actividad esotérica, sino en la actividad que hace esotéricos los acontecimientos. Al descubrir lo que hay dentro y detrás de los acontecimientos, su sentido literal se hace evidente, manifiesto y tedioso. Al mismo tiempo, cuando volvemos los acontecimientos hacia el interior, éstos adquieren importancia para el alma.

Dentro de la perspectiva metafórica, dentro del campo imaginal, nada hay más cierto que la propia actividad del alma siguiendo su caprichosa inercia de intuición en intuición; nada más verdadero, firme y eterno que la propia alma y la ejercitación en

libertad de su fantasía, sin ataduras lógicas, sentimentales o morales, así como la propagación de su comprensión al transparentar cualquier coagulación de una forma fija. De este modo encuentra el alma a psique en todas partes y se reconoce a sí misma en todas las cosas porque todas las cosas le sirven de reflexión psicológica. Y el alma se acepta a sí misma en sus representaciones míticas como una metáfora más. No hay nada más real que ella misma, más definitivo que su metáfora psíquica.

La psique y los mitos

Los mitos hablan a la psique en su propio lenguaje: hablan emocional, dramática, sensual, fantásticamente. A través de la perspectiva mítica no percibimos objetos y cosas, sino significaciones y personas: «La primacía de la percepción de expresiones sobre la percepción de cosas es lo que caracteriza la cosmovisión mítica»[232]. Los detalles particulares se universalizan a través del mito; los mitos también hablan de universales por medio de imágenes específicas de figuras y lugares, acontecimientos exactos que nunca ocurrieron pero que ocurren siempre[233]. Los acontecimientos requieren reflexión y su plasmación en algo que esté más allá de lo acontecido, y que pertenezca a otro orden ontológico, donde los acontecimientos son las maravillas de lo que no acontece. O, como dijo Karl Otto Müller, el mito se encuentra donde «lo maravilloso es verdad»[234], de forma que su extraordinaria y extraña maravilla subyace tras todos los tipos de verdad. «El mito», dice Hermann Broch, «es el arquetipo de toda la cognición fenoménica de la que la mente humana es capaz. Arquetipo de la cog-

nición humana, arquetipo de la ciencia, arquetipo del arte..., el mito es también, por consiguiente, el arquetipo de la filosofía»[235]. Así pues, el mito es también metapsicología y metapsicopatología. Jung y Freud lo mostraron: Jung llamando simplemente «mitologización» a sus propios procesos psicológicos de ideación[236]; Freud creando lo que Wittgenstein denominó «una poderosa mitología» que debe ser «transparentada»[237]. La transparentamos primeramente en lo obvio: Edipo, Eros, Tánatos. La vemos más sutil y significativamente en el «niño» mítico sobre cuyos pequeños y robustos hombros descansa la gigantesca maquinaria hidráulica del psicoanálisis.

Recordemos que la teoría freudiana de la sexualidad infantil no se basa directamente en el niño empírico. Freud nunca psicoanalizó a niños, y los recuerdos de la infancia que confirmaban su teoría fueron tomados de adultos cuyas reminiscencias eran ficciones o mitos, es decir, «percepción de expresiones» en lugar de literales «percepciones de cosas». La figura del niño perverso y polimórfico que se describe en *Tres ensayos sobre la teoría sexual* (1905) es, pues, una creación mítica que se contrapone a la creación empírica, factual o literal. Este niño es no sólo «mítico»: se ha creído en él, su realidad ha sido «corroborada» por «estudios» y por revelaciones personales (testimonios), y sirve de apoyo a una escuela de pensamiento y a una cosmovisión, como cualquier persona mitológica. El mito que está vivo no es percibido como «mítico» hasta que no es transparentado[238].

Los médicos seguimos mitologizando, extrayendo nuestros tozudos datos empíricos de una extraordinaria forma de ficción: el historial clínico, la anamnesis, el «informe», mediante los cuales los detalles de una vida pasan a componer una historia, reciben

una visión, haciendo de la persona mítica la personificación de un destino que irrumpe en el proceso terapéutico.

Una de las cosas más hermosas de las metáforas mitológicas es que eluden el literalismo. Sabemos desde el principio que se trata de verdades imposibles. Como la metáfora misma, cuyo poder no podemos explicar satisfactoriamente, un mito habla también dos lenguas al mismo tiempo: es divertido y aterrador, grave e irónico, sublime en su imaginación y sin embargo salpicado de detalles ridículamente fantásticos. Las metáforas del mito condensan el pasado y el presente, de modo que el pasado está siempre presente y el presente puede percibirse desde la distancia del pasado[239]. Los mitos también convierten las particularidades concretas en universales, de manera que cada imagen, nombre u objeto en mi vida, al ser experimentados míticamente, adquieren sentido universal, y todos los universales abstractos, las grandes ideas del destino humano, son presentados como acciones concretas[240]. Y un mito es siempre la psique hablando simuladamente de sí misma, como si no tuviera nada que ver con la psicología, como si todos los mitos tratasen «realmente» de cosmogonías, búsquedas y aventuras, o de los orígenes y pecados de las dinastías, o de amores y matanzas, como si el mito hablase literalmente de los disfraces que utiliza para contener su interioridad psíquica.

Mi visión de la metáfora parte de Vico, quien la entiende como un minimito, como una «fábula resumida»[241]. La metáfora, al «dar sentido y pasión a las cosas insensibles», es una forma de personificar y, por tanto, de mitologizar. Al condensar de esta manera mito y metáfora, Vico protege con su espléndida mente mi frecuente falta de distinciones entre ambos. En mi aproximación a la metáfora, yo la considero similar a las ficciones del tipo «como si»

de Vaihinger, aunque menos semánticamente como una figura del lenguaje y más ontológicamente como un modo de ser, o psicológicamente como un estilo de conciencia. Las metáforas son algo más que maneras de hablar: son maneras de percibir, sentir y existir.

He venido considerando la metáfora como algo particularmente psicológico porque ve, por así decir, a través de sí misma. La oposición binaria (Lévi-Strauss para el mito y Harald Weinrich para la metáfora) contenida dentro de ella es contenida *por* ella. Los conflictos se convierten en paradojas. Las afirmaciones que postula son moduladas por una voz que las pone entre comillas; dice algo y al mismo tiempo transparenta lo que dice. No podemos tomar nunca una metáfora sólo desde un lado, ni tampoco podemos estar seguros de qué lado se trata. ¿Es Ricardo Corazón de León un león enjaulado que se llama Ricardo? ¿O es Ricardo Corazón de León un rey valeroso? Nos sentimos trastornados; resuenan ecos del pensamiento esquizofrénico; surgen fantasías. Este conocido ejemplo es demasiado simple, pues se han identificado y nombrado muchos tipos de metáforas, pero sirve para ilustrar la idea básica: la conciencia psicológica, al ver a través de las cosas, al florecer en la ambigüedad, es metafórica.

Los arquetipos son, semánticamente, metáforas y tienen una doble existencia que Jung presentó de diversas maneras: (1) están repletos de oposiciones internas, polos positivos *y* negativos; (2) son incognoscibles *y* son conocidos por medio de las imágenes; (3) son instinto *y* espíritu; (4) son congénitos, pero no heredados; (5) son estructuras puramente formales *y* contenidos; (6) son psíquicos *y* extrapsíquicos (psicoides). Estos desdoblamientos, y muchos más del mismo estilo que aparecen en la descripción de los arque-

tipos, no han de resolverse filosófica, empírica o incluso semánticamente; pertenecen a la contradicción interna y a la duplicidad de las metáforas míticas, de manera que *toda afirmación relativa a los arquetipos ha de ser interpretada metafóricamente,* anteponiéndole un «como si».

En palabras del propio Jung: «Toda interpretación sigue siendo necesariamente un "como si"»[242].

> Los principios básicos, los *archai,* de lo inconsciente son indescriptibles debido a su riqueza alusiva. (...) El intelecto discriminador sigue intentando establecer naturalmente un significado unívoco para éstos, lo que le impide ver lo esencial; pues lo que sí podemos considerar como constitutivo de su naturaleza es su multiplicidad de significados, su casi infinita riqueza alusiva, que hace imposible cualquier formulación unilateral[243].

La metáfora mítica es la forma adecuada de hablar de los arquetipos porque éstos, al igual que los dioses, no se están quietos; al igual que los dioses, sólo pueden ser definidos por medio y a través de sus interrelaciones.

Los arquetipos son el esqueleto de la psique, pero los huesos son constelaciones cambiantes de luz: fogonazos, ondas, movimientos. Son principios de incertidumbre. Ya que no podemos afrontarlos directamente, decimos que son, tal como afirmaba Jung, «incognoscibles en sí mismos». Pero su incognoscibilidad depende únicamente del método por el que pretendamos «conocerlos». No tenemos un conocimiento claro y definido de ellos en sí mismos y por sí mismos, en el sentido cartesiano de certeza; pero los conocemos indirecta, metafórica, míticamente. Conocemos

la realidad arquetípica a través de la perspectiva de los mitos, pues el hecho de «desvanecerse en la incertidumbre pertenece a la propia naturaleza del mito»[244]. Hablamos de los arquetipos como Platón hablaba de los mitos: «Eso, o algo similar, es cierto», y «yo no lo defendería ciegamente», para que lo que uno dice «no quede envuelto en una coraza rígida»[245].

La conciencia mítica no necesita un «como si». Mientras las ideas no se anquilosen en un significado único, no tenemos por qué extraerlas con la herramienta del «como si». Al fin y al cabo Vaihinger procede de Kant y es una reacción a su pensamiento categórico monoteísta. El «como si» es un paso filosófico necesario para reconocer el carácter metafórico de nuestras certezas en todo lo que vemos, decimos y creemos. Pero, si partimos de la conciencia mítica, no necesitamos el prefijo, pues va siempre implícito.

Si los mitos son las narrativas tradicionales de la interacción de dioses y humanos, un relato dramático de «los actos de los *daimones*»[246], entonces nuestra forma de encontrar a los dioses en nuestras vidas concretas es adentrarnos en los mitos, pues es ahí donde están. «Adentrarse en los mitos» es reconocer nuestra existencia concreta como metáforas, como representaciones míticas. Este proceso comienza con los *daimones,* la «gente menuda» de los complejos de quienes hablábamos en el capítulo primero.

Esta perspectiva múltiple encuentra su expresión en los dioses politeístas que se casan entre sí, y cuyos reinos se entrelazan e interpenetran constantemente. En la sofisticada psicología de las mitologías órfica y neoplatónica del Renacimiento, la duplicidad y triplicidad de cada imagen y de cada tema eran un principio de todo el conocimiento mítico[247].

Así pues, la pregunta clave, la que mantiene la conciencia despierta dentro del caos y la profusión, es el eterno «quién», al que nunca contesta un solo arquetipo o un solo dios, sino éste, o aquél, en constelaciones particulares con otros. Estas constelaciones son precisamente lo que describen los mitologemas: son descripciones, no de dioses, sino de modelos, de interacciones, de dioses en su complejidad. *Los dioses separados de los mitos son abstracciones* hechas por la conciencia monoteísta, que imagina a los dioses y a los arquetipos como unidades monolíticas. Pero los dioses son relaciones y siempre se implican mutuamente; un dios o arquetipo sólo aparece en solitario cuando es concebido por la conciencia monoteísta. Entonces hablamos del arquetipo de la madre, o de Dioniso, pongamos por caso, pero el arquetipo de la madre no existe fenomenológicamente sin un cónyuge o un hijo o una hija, así como tampoco sin un lugar determinado y un conjunto de atributos, y Dioniso aparece siempre con una multitud o una esposa, o con Hermes o con Zeus o con los Titanes, así como con los atavíos específicos por los que es reconocido.

Al presentar todo esto, los mitos ofrecen la multiplicidad de significados inherente a nuestras vidas, mientras que la teología y la ciencia persiguen un significado único. Tal vez por eso la mitología es el modo en que *habla* la religión en la conciencia politeísta, en tanto que la conciencia monoteísta *escribe* teología. El mito recuerda a la conciencia politeísta la ambigüedad de los significados y la multiplicidad de personas presentes siempre en cada acontecimiento.

Pese a su gráfica descripción de la acción y los detalles, los mitos se resisten a ser interpretados en la vida práctica: no son alegorías de la psicología aplicada ni soluciones a los problemas personales. Ésa es la vieja falacia moralista sobre los mitos, convertida

ahora en falacia terapéutica, que nos dice qué paso dar en cada momento, dónde se equivocó el héroe y cuál fue su castigo, como si esta orientación práctica fuera el significado auténtico de «vivir tu propio mito». Vivir nuestro propio mito no significa vivir solamente *un* mito: significa vivir el *mito*; significa vivir *míticamente*. Dado que yo soy muchas personas, también represento escenas de diversos mitos. Dado que cada mito se solapa con los demás, no hay una pieza única que pueda extraerse y de la que podamos decir: «Éste es mi mito». Recordemos que lo mítico es una perspectiva y no un programa; intentar usar un mito de manera práctica es quedarnos inmovilizados en la estructura del ego heroico, aprendiendo a realizar sus proezas de la manera estipulada.

Los mitos no nos dicen cómo; simplemente nos proporcionan el trasfondo invisible que nos pone a imaginar, a preguntar, a profundizar. El mero hecho de preguntar es ya alejarse un paso de la vida práctica, desviarse de su autopista de continuidad y verla desde otra perspectiva. Pero ¿podría producirse este cambio de perspectiva si no hubiera otro lugar, otro fondo oculto en que apoyarnos, un lugar mítico que nos proporcionara una posición aventajada y que nos situara, por tanto, en dos espacios ontológicos al mismo tiempo, divididos por un conflicto que, sin embargo, estaría contenido; nosotros mismos convertidos ya en metáforas? Puesto que las metáforas hablan entre comillas, confiriendo una nueva doble interioridad –un eco– a la palabra llana, nuestras vidas corrientes adquieren también otra dimensión cuando comenzamos a mitologizarlas. Nos distanciamos más porque nuestra participación es más intensa.

Una definición semántica de metáfora es «discurso desviado»[248], y su contrario correspondiente es «literal». El diccionario dice que

las metáforas trasladan un significado. Si la psicologización actúa traspasando lo llanamente literal, entonces la actividad psicologizadora será una revitalización continua, al trasladar el significado al y desde el discurso directo. La psicología se remite menos a un cuerpo de conocimiento que a una perspectiva paralela a otros cuerpos de conocimiento, un continuo comentario a su discurso directo y literal. La psicología no será recta y bien estructurada, sino diseminada, indirecta; no será un Héroe rumbo a su destino, sino un Caballero Errante que va recogiendo intuiciones por el camino.

Una incursión en la divagación

Antes de seguir al Caballero Errante hasta el final del capítulo, echemos un vistazo a la divagación y al error. La «fantasía errante» hace su primera aparición de importancia en Platón (*Timeo* 47e-48e), donde encontramos dos principios opuestos en el universo: la Razón *(nous)* y la Fatalidad *(ananké)*, también llamada la Causa Errante. Francis Cornford, uno de los grandes comentaristas de Platón, describe a *ananké* como «errática», «desorientada», «irresponsable»[249]. La razón no puede controlar por completo el principio errante o la fatalidad. La divagación parece oponerse al orden y el propósito inteligentes, y, según Cornford, la encontramos en las coincidencias y la espontaneidad; apunta al elemento irracional del alma[250]. Paul Friedländer, otro maestro del pensamiento de Platón, sugiere que podemos imaginar incluso la ubicación física de *ananké* en el centro del hombre y del universo, donde opera como principio de la indefinición, la sinrazón y el caos[251]. El alma mantiene una relación especial con este principio errante de fatalidad sin objeto, puesto que, como dice Platón en la *República* (621a), las almas entran en el mun-

do pasando por debajo del trono de la diosa, Ananké, cuyas tres hijas rigen el destino de todas las almas.

Para Platón, la verdad de la razón inteligente no era suficiente para responder de la existencia del hombre y del universo. Era necesario algo más, especialmente en lo que atañe a aquello que gobierna la psique. Entra en juego una fuerza errante y necesaria, y, de hecho, es en la actividad errática donde descubrimos la fatalidad. Así pues, el precedente arquetípico del error es la fatalidad; la fatalidad entra en el mundo por medio de los acontecimientos provocados por el error. Si esta causa errante, la fatalidad, es el principio inherente a los errores, entonces consideremos que el error es necesario: una manera por la que el alma alcanza verdades que la sola razón no puede descubrir. La conciencia psicológica brota de los errores, las coincidencias, la indeterminación y el caos, más profundos que el control de la inteligencia.

Esta visión del error es la piedra angular del método de la psicología profunda: es fundamental en las investigaciones de Freud sobre los deslices y errores de la vida cotidiana y en el análisis que hace Jung de los errores de atención en los experimentos asociativos. La fatalidad atraviesa el control de la razón y revela por sorpresa la «causa errante» que actúa en el alma. Históricamente, la psicología profunda parte de esta perspectiva y, en principio, sigue buscando sus verdades en aquellos errores que contienen fatalidades más profundas e importantes. Por otra parte, contempla la razón misma desde un punto de vista basado en los errores, y considera todas las duplicidades –invenciones, medias verdades, mentiras– como un discurso mendaz que es psicológicamente necesario.

Un equívoco es un *opus contra naturam*, un lugar donde la psique se opone al flujo natural de las expectativas razonables y previsibles, a la verdad de cómo son las cosas. Hermes, que engaña a Zeus –su padre– nada

más nacer, es el impostor nato que trae el equívoco al mundo con autoridad divina. Es dios del equívoco, y también guía del alma; y cada uno de nosotros lo sentimos cuando queremos hablar más profundamente de nuestras almas, pues es entonces cuando sentimos el error, la media verdad, el engaño en lo que decimos. No se trata de una mala fe, a no ser que olvidemos que Hermes actúa tanto a través de los mensajes de la mentira como de las verdades. El único que puede contar la auténtica verdad, toda la verdad, sobre el alma es Hermes, cuyo estilo es el de la duplicidad. La psicología no es, pues, una disciplina de la verdad, como pueden serlo la ciencia, la filosofía o la teología. Desde la perspectiva psicológica, mentir y decir la verdad no son categorías válidas; ambas requieren psicologización (y las verdades más que las mentiras, pues son aún más difíciles de transparentar).

Dicho de otro modo, el error no está sólo donde ha fallado la verdad, sino también allí donde prosigue otra clase de verdad: una verdad ficcional. El propio Vaihinger señala «la semejanza lingüística entre la ficción y el error (...), el error está marcado por la misma fórmula y, desde el punto de vista psicológico, su formación es idéntica a la de la ficción. La ficción es, al fin y al cabo, un error más consciente, más práctico y más fructífero»[252]. Las ficciones siguen también el sendero errante y requieren, según Vaihinger, un estilo de conciencia «tortuoso» y «divagador».

Evidentemente, una psicología que piense de este modo sobre la verdad y el error, que no corrija los errores para acercarse a la verdad, abandona la idea de la psicología empírica y la del progreso psicológico. Popper escribe: «Progresamos si, y sólo si, estamos dispuestos *a aprender de nuestros errores*: a reconocer nuestras equivocaciones y a utilizarlas de manera crítica en lugar de persistir en ellas dogmáticamente. Aunque este análisis pueda parecer trivial, describe, creo yo, el método de todas las

ciencias empíricas»[253]. Trasladando esto a nuestra terminología: la fantasía del progreso y la fantasía del empirismo necesitan de la fantasía del error *rectificador*.

En lugar de situar el error dentro de la fantasía empírica del método de tanteo, que se sirve de correcciones progresivas encaminadas a erradicarse a sí mismo (reduciendo el factor errático e incrementando el factor racional), donde el error está siempre condenado a ser el enemigo oculto de la verdad, situemos por el contrario el error dentro de la «fantasía errante». Lo hacemos así porque, como dice Dufrenne, «los vagabundos ficticios son reales por el mero hecho de ser los testigos de un mundo errante»[254].

El Caballero Errante

El Caballero Errante es un vagabundo, y su rumbo ha sido divergente desde que Parménides denunció el vagabundeo ágil como una forma de error, de opinión engañosa, de extravío[255]. Para la gran tradición racional, el camino de la psicologizacion se aproxima demasiado a la *phantasia* y a los *sentidos*, y ha desviado y apartado su curso del verdadero logos del razonamiento intelectual, la revelación intuitiva y las eternidades del espíritu. El Caballero Errante sigue a la fantasía, montado en el vehículo de sus emociones; vaga y persigue al ánima con su eros, contemplando el deseo también como algo sagrado; y escucha el discurso divagador de la imaginación. Sus argumentos se valen del «testaferro»; personifica, da vida a la otra postura para poder afrontarla como cuerpo y no sólo como pensamiento. De la misma manera que una de las principales tareas del Caballero Errante era ayudar a los pobres[256],

así también la psicologización libera las partes del alma que están atrapadas en la miseria de las perspectivas materialistas. Pero el Caballero Errante es también un marginado, un renegado que vagabundea como Caín y nunca es capaz de regresar definitivamente a las estructuras del literalismo, transparentando sus muros, sus definiciones (y que es excluido, consiguientemente, de sus normas): como Belerofonte, quien, tras caer de su blanco caballo alado, recorrió cojeando «la llanura de los Errabundos», pasando de ser héroe a vagabundo y villano. El Caballero Errante de la psicología es en parte un pícaro del inframundo, la sombra de un héroe de paternidad desconocida, que transparenta las jerarquías desde abajo. Es un mediador que está siempre entre las cosas, sin hogar ni residencia fija; o su hogar, como el de Eros, se encuentra en el reino de los demonios, de la *metaxy* (la región intermedia), ni en un sitio ni en otro; o su hogar se encuentra en el espíritu que no cesa de agitarse, de la misma manera que Ficino situó el hogar del pensamiento en el alma y el hogar del alma en el espíritu. «Por eso sólo el hombre, en la presente condición de vida, no se relaja nunca, y sólo él no está contento en este lugar. Por tanto, sólo el hombre es un vagabundo en estas regiones, y no encuentra descanso en el viaje.»[257]

Por el camino, al igual que el Caballero Errante y el pícaro, la psicologización está siempre buscando algo mientras vaga sin rumbo fijo; la narrativa de su proceso es episódica, y no épica. En todo momento traspasa las hipocresías y las rígidas posiciones de toda convención, tal y como los clásicos pícaros españoles –Lazarillo y Guzmán y los personajes de Cervantes– transparentan la justicia y el valor, la familia y la caridad, la clase social y el dinero, el amor y la religión[258]. Este espíritu errante interior se convierte

en el profesor particular del aprendizaje negativo, con lo que la psicopatía recibe una función psíquica.

Pues ciertamente el vagabundeo es una característica psicopática. La sombra socarrona y discordante que debe ver a través de las cosas (porque también ella es un Caballero Errante, apasionado e idealista) es de hecho una figura de la psicopatía. Este elemento interior es el que queda despojado de conexiones estables, el que no puede asentarse, el que no puede ajustarse, porque tiende a alterar todas las formas. Pero esta fuga en el alma no debe ser condenada a representar el papel de criminal antisocial, pues son precisamente sus mordaces intuiciones las que pueden enseñar al inmaduro inocente apsicológico –que también vive dentro de nosotros– a distinguir las ideas, descubrir nuevas perspectivas y sobrevivir. Eso es lo que puede enseñarnos el pícaro errante: la supervivencia psicológica. De este modo, nuestra sombra psicopática puede convertirse en un guía psicopompo y provocar la reforma de los inocentes desde abajo, a través de la sombra, del cordero por parte del lobo.

Ahora volvemos otra vez a Plotino, que concibió el alma como «el vagabundo del mundo metafísico», cuyo lugar se encuentra en el medio[259]. Así pues, psicologizar es extraer las intuiciones del alma de ese lugar intermedio: interlineal, intercalado, intermitente, una glosa continua bajo la línea, notas al pie que acompañan el trabajo de la mano.

Asomarse a las profundidades y mirar desde abajo confiere esa afición picaresca a lo psicológico que encontramos en Freud y en Jung, a la ironía amarga en medio de todos los nobles esfuerzos terapéuticos y a pesar de la dedicación a la conciencia, la cultura y el alma. Al igual que el Caballero Errante, la psicologización es tremendamente individualista y habla, como el pícaro, en primera persona; tanto el autor de la psicología como la propia psicología son fundamentalmente subjetivos. Y este pícaro es anárquico, es un transgresor de la ley que no conoce límites. No es criminal, pero tampoco es moral. Pese a la profundidad de la búsqueda del espíritu, o a causa de ella, la psicologización se apropia de la teología, de la ciencia, de la literatura, de la medicina, y es un parásito que penetra en todas partes, representando el papel de ladrón renegado, siempre ilegítima y arrogante, y, sin embargo, también, criada de muchos señores: ahora sierva de la filosofía o la teología, ahora de la fisiología o la biología.

¿Es Hermes el dios que está dentro de ella? ¿Hermes, que guía a los ladrones, los sueños y las almas, que transmite los mensajes de todos los dioses, el hermeneuta politeísta? ¿No aparece donde los campos se unen y los caminos se cruzan o los pensamientos se adelantan hacia la luz veloz? Hermes es el conector, hermano de Apolo y, sin embargo, primer mensajero de Dioniso. Gracias a Hermes, la psicologización se mueve siempre entre dos puntos de vista enfrentados, tales como las actitudes apolínea y dionisíaca, situándose en ambos polos de su espectro: en parte Caballero Apolíneo, en parte Pícaro Dionisíaco, ambas cosas y ninguna de las dos. Cada uno de ellos ve en la psicologización la culpa de su contrario. Desde la perspectiva apolínea, la psicologización parece engañosa, sombría, nocturna, carente de distancia objetiva y de interés por la salud o la belleza. Desde la perspectiva dionisíaca, la psicologización parece demasiado individualista, intelectual, elitista, carente de naturaleza, comunidad y desenfreno. Hermes sostiene este puente y se relaciona también con la noche, la muerte y el mensaje oculto y hermético presente en todas las cosas.

«El mundo de Hermes no es en modo alguno un mundo heroico.»[260] Tampoco puede la psicologización, en cualquier caso, desempeñar su labor mediante el ego heroico. Su poder fálico está en la palabra más que en la espada, y procede a base de suerte y sincronización: oportunidad, cuando *opportūnas* significaba, en otros tiempos, el rápido movimiento de mirar por una abertura. Transparentar, intuir, es una acción que abre; todo se convierte en oportunidad para hacer alma.

La psicologización discrepa siempre de las posturas de los demás; es una contraeducación, un aprendizaje negativo que desequilibra todos los puntos de vista y los desplaza hacia sus bordes, hacia sus extremos. Hermes gobierna las fronteras, y en esa tierra de nadie no puede haber nada extraño, nada que excluir. La psicologización no conoce paréntesis alguno, o *epoché,* como lo llaman los fenomenólogos. Encerrar en un paréntesis es ceñir con muros un contenido científico o metafísico, construir un recinto sagrado para que las ideas permanezcan literalmente intactas y, por tanto, apartadas de la psicologización. Pero toda declaración proviene de la psique y presenta una oportunidad para hacer alma. Aquí los errores son tan fructíferos como las verdades, pues todas y cada una de las oraciones narran una historia del alma. Hermes, que no está condicionado por la falacia moralista, comprende las confabulaciones y circunloquios de las ficciones engañosas: son formas de hacer metáforas, pues los errores y los engaños dicen «esto» como si fuera «aquello».

La psicologización no llega a ninguna conclusión, pues resaltar un punto es detenerse. Platón y Plotino dijeron que el curso del alma era circular, y el camino errante sigue esa descripción[261]. El razonamiento psicológico tiende a ser circular, y prospera con la compulsión repetitiva y los ciclos de retorno a los mismos temas insolubles. Si su aprendizaje es a través del error, el error en este caso no significa rectificar y mejorar, sino más bien aprender por medio de lo que es divergente y extraño, fuera de sí mismo, donde psicologizar es patologizar.

El camino errante nos conduce a aquello de lo que estamos menos seguros, reduce nuestros conocimientos establecidos, y disuelve lo conocido en la duda, en la libertad de la incertidumbre. ¿Acaso no se supone que el conocimiento nos hace libres? *El conocimiento nos permite dejarlo atrás,* nos permite abandonar la sensatez y tomar el camino de los escollos, arriesgarnos a más y mayores molinos de viento, como un viejo caballero cada vez más intrépido, como un viejo pícaro cada vez más singular que envejece con la libertad de nuestra patología.

Las reflexiones psicológicas toman siempre la luz desde un ángulo peculiar; son enojosas y, al mismo tiempo, perceptivas. La psicologización ve las cosas de manera peculiar: desde una perspectiva divergente que refleja la divergencia del mundo que nos rodea. El espejo psicológico que desciende por el camino, el Caballero Errante en su aventura, el pícaro gorrón, es también un factótum, como Eros el Carpintero, que ensambla este trozo con aquel[262], un manitas, un *bricoleur* –como «una bola que rebota, como un perro extraviado o como un caballo que se desvía de su curso»–[263] que psicologiza todo lo que tiene a mano; no se trata de un arquitecto de sistemas ni de un planificador. Y deja, antes de completar su labor, una sugerencia flotando en el aire, una pista falsa, una frase abierta...

Cuatro / Deshumanizar o hacer alma

(lo que queremos y necesitamos es alma, y alma de bulto y de sus-
:ancia.

Miguel de Unamuno
Del sentimiento trágico de la vida

Prólogo: la psicología politeísta, o una psicología con dioses, no es una religión

Al hablar de los dioses, como estamos haciendo a lo largo de este libro, podría parecer que hemos olvidado la distinción entre religión y psicología. Puesto que el movimiento de nuestro psicologizar arquetípico avanza siempre hacia los mitos y los dioses, nuestra psicologización puede parecer en realidad una teologización, y este libro una obra de teología tanto como de psicología. En cierto modo es así, y así debe ser, porque la fusión de psicología y religión no es tanto la confluencia de dos corrientes distintas como el resultado de su única fuente común: el alma. La propia psique mantiene la psicología y la religión unidas entre sí. Por eso, nuestro discurso acerca de los dioses no es sólo una intromisión; tampoco es hacer uso de la hipérbole personificada para exaltar el valor de los arquetipos, que en tanto que funciones y estructuras psíquicas podrían igualmente describirse de un modo más conceptual o mediante analogías con órganos fisiológicos, fuerzas físicas o categorías filosóficas. No: hablamos de dioses porque buscamos una psicología no agnóstica[264], una psicología que no necesite operar en el hueco abierto por la separación entre domingo

y días laborables, entre la Iglesia y el estado interior de la mente.

Más adelante, cuando exploremos el Renacimiento, veremos que es posible profesar una psicología teísta y, al mismo tiempo, diferente de la religión. Esta psicología politeísta, en el seno de la cual estamos trabajando y que deriva de las actitudes del Renacimiento y de la Grecia clásica, no puede tropezar en las grietas entre religión y psicología. Al comenzar y permanecer en el policentrismo natural del alma, en los múltiples poderes arquetípicos, la psicología no puede perder de vista en ningún momento el gobierno de los dioses. Si nos centramos en la creación de alma, no podemos sino reconocer que los dioses en el alma requieren religión en la psicología. Pero la religión que la psicología necesita tiene que reflejar el estado del alma tal como es, la verdadera realidad psíquica. Esto significa politeísmo. Pues la multiplicidad inherente al alma exige una fantasía teológica de igual diferenciación.

La religión, en nuestra cultura, surge más del espíritu que del alma; por eso nuestra cultura no tiene una religión que refleje la psicología o que se ocupe principalmente de hacer alma. Por el contrario, tenemos una psicología que refleja la religión. Y como la religión en nuestra cultura ha sido monoteísta, nuestras psicologías son monoteístas. Como ya hemos visto, los prejuicios contra la fragmentación, la división del yo y el animismo, son religiosos por su intensidad fanática. El pensamiento psicológico aúna siempre la plétora de fenómenos psíquicos para seguir las leyes de modelos unificados. El modelo monoteísta puede ser abiertamente religioso, como el sí mismo* de Jung, o estar camuflado, como el intento de Freud de crear un sistema global. El organicismo, el holismo, la teoría del campo unificado, el materialismo monístico y otras psicologías expresan su monismo esencial insistiendo en la claridad, en la cohesión o en los conjuntos.

Al volvernos hacia el politeísmo dejamos atrás los acertijos irresolubles construidos sobre la base del monoteísmo: religión o psicología, lo uno o lo múltiple, teología o mitología. Entramos en un estilo de conciencia en el cual la psicología y la religión no se definen por oposición, de tal modo que resulten más fácilmente intercambiables.

Si observamos esos períodos profundamente psicológicos y religiosos que fueron el Renacimiento y la Grecia clásica, veremos que en el primero no había un campo llamado psicología y que el segundo carecía de teología: ni siquiera disponía de un término para la religión. Pero tanto los florentinos como los atenienses tenían *anima*, *psyché*, mitos, imágenes y, sobre todo, dioses. Tal vez por eso las cuestiones religiosas, en cuanto que perplejidades teológicas aisladas, tienden a desprenderse cuando nos mantenemos en la proximidad del alma y de su proceso psicologizador. La realidad teológica de los dioses no nos parece ya primordial, a medida que su presencia psicológica se torna más evidente en las imágenes y en los mitos de nuestras vidas.

* El *Self* (o sí mismo) es la imagen arquetípica de plenitud y unidad de la personalidad como un todo. Es un principio regulador y unificador en la psique humana y ocupa una posición central de autoridad en relación a la vida psicológica y destino individual de la persona. El *Self* es, por tanto, una realidad psíquica que trasciende el ego, y cuya actualización es el objetivo primordial del proceso de individuación. Jung lo define (*CW*, 12, §444) como el centro de la personalidad total (una circunferencia ideal que abraza por igual lo consciente y lo inconsciente), mientras que el ego es el centro de la personalidad consciente.

Psicologizar transporta la psicología a un espacio en el que ésta ya no pertenece sólo al domingo o a los días laborables, al pensamiento religioso o al secular. Una visión politeísta implica que todos los días de la semana hacen referencia a los dioses, como atestiguan los propios nombres de los días, y que los dioses están presentes en la vida cotidiana. La psicología es, por tanto, siempre religiosa y teísta; la teología, el estudio de los dioses, es siempre psicológica, pues está ligada a las realidades de lo secular, donde los mitos ocurren a diario.

Dicho de otro modo, el pensamiento politeísta altera todas nuestras categorías y divisiones habituales. Éstas dejan de debatirse entre el Dios trascendente y el mundo secular, entre la teología y la psicología, entre lo divino y lo humano. Antes bien, las distinciones del politeísmo son distinciones entre los dioses como modos de existencia psicológica que operan en todo momento y lugar. No existe un lugar sin dioses ni una actividad que no los represente. Toda fantasía, toda experiencia, posee su razón arquetípica. No hay nada que no corresponda a uno u otro dios. La idea de una psicología secular se torna imposible.

La oposición entre lo religioso y lo secular es responsable de la *fantasía científica de la psicología.* Si queremos avanzar hacia una psicología no agnóstica debemos ser capaces de transparentar la creencia dominante que la psicología tiene de sí misma como ciencia. Es evidente que, a partir de las ideas que hemos ido modelando, la psicología arquetípica no se imagina a sí misma o a la psique como una disciplina científica, ni siquiera como ciencia social o de la conducta. Una mitologización que prefiere la multiplicidad de perspectivas a las definiciones operacionales, una psicologización que pregunta *¿quién?* y *¿qué?* en lugar de *¿cómo?* y *¿por qué?*, una personificación que subjetiviza, una travesía circular que no ha de ser corregida, y una patologización que no debe ser tratada (por no hablar de los naturalismos, pragmatismos y empirismos como «falacias»): todo ello impide a una psicología basada en la psique imaginarse a sí misma como ciencia.

La fantasía científica, con su dependencia de la objetividad, la tecnología, la verificación, la medida y el progreso –en suma, su literalismo necesario–, no es tanto un medio para examinar la psique como para examinar la ciencia. Nuestro interés no reside en aplicar a la psicología los métodos científicos (en el intento de situarla sobre «una base científica sólida»), sino más bien en aplicar a la ciencia el método arquetípico de psicologización para descubrir las raíces de sus metáforas y sus mitos operacionales.

La ciencia no está en absoluto des-almada. Es también una actividad de la psique y de los arquetipos en la psique, uno de los modos de encarnar a los dioses. Al psicologizar los problemas, los métodos y las hipótesis científicas, podemos encontrar sus fantasías arquetípicas[265], porque también la ciencia es un territorio para hacer alma, siempre y cuando no la literalicemos en sus propios términos.

La diferencia entre psicología y religión es la que hay entre psicología y ciencia: literalismo. La teología toma a los dioses literalmente, mientras que nosotros no. Pero esto equivale a usar un cuchillo de carnicero, y la distinción requiere una mayor sutileza: otro modo de expresarlo sería que la diferencia entre religión y psicología no reside en nuestra descripción de los dioses sino en nuestra actitud hacia ellos. La religión y la psicología se ocupan de las mismas cosas últimas, pero la religión se aproxima a los dioses mediante el ritual, la oración, el sacrificio, el culto y la creencia.

Creemos en los dioses y nos acercamos a ellos con métodos religiosos. En la psicología arquetípica los dioses son *imaginados*. Nos acercamos a ellos a través de métodos psicológicos de personificación, patologización y psicologización. Su formulación es ambigua, como metáforas de modos de experiencia y como personas en el límite de la divinidad. Son perspectivas cósmicas en las que participa el alma. Son los señores de sus reinos del ser, los modelos de su mímesis. El alma no puede existir si no es en alguno de sus modelos. Toda realidad psíquica se halla gobernada por una u otra fantasía arquetípica, sancionada por un dios. Y yo sólo puedo existir en ellas.

Aunque esta visión de los dioses no interfiere en la realidad de éstos para la fantasía teológica –que es, como la ciencia, una fantasía del alma–, sí pone en duda su sustancialidad teológica y su existencia literal, su ultimidad absoluta más allá de los confines del alma.

Dado que nuestra psicología politeísta no formula declaraciones teológicas, porque no se acerca a los dioses con un estilo religioso, la teología no puede repudiar el politeísmo psicológico como herejía o falsa religión poblada de falsos dioses. No nos proponemos venerar a los dioses griegos –o a los de cualquier otra alta cultura politeísta como la egipcia o la babilonia, la hindú o la japonesa, la celta o la escandinava, la inca o la azteca– para recordar lo que el monoteísmo nos ha hecho olvidar. No intentamos revivir una fe muerta, porque no nos conciernen ni la fe, ni la vida o la muerte de Dios. *Psicológicamente, los dioses nunca mueren; y la preocupación de la psicología arquetípica no es el renacimiento de la religión, sino la supervivencia del alma.*

Un nuevo politeísmo teológico no cobra vida automáticamente

al vincular los fenómenos del alma en una relación psicológica con los dioses[266]. Como tampoco la psicología arquetípica se transforma en religión al hablar de los arquetipos como si fueran dioses. Pues es posible imaginar en un estilo y venerar en otro.

Los filósofos psicológicos griegos, como Sócrates, practicaban la religión politeísta, ofreciendo oraciones a los dioses al mismo tiempo que imaginaban monoteísticamente sobre lo Uno, lo Bello y lo Bueno. De manera similar, pero al contrario, los psicólogos filosóficos del Renacimiento practicaban el monoteísmo. Tanto Petrarca como Ficino (de cuyo papel en la tradición de la psicología politeísta me ocuparé más adelante) eran miembros de la Iglesia y ofrecían sus oraciones a Cristo al mismo tiempo que imaginaban mediante los mitos y las imágenes del politeísmo.

No nos limitemos por tanto a elegir entre dos estilos de religión o entre psicología y religión. Toda elección entre alternativas implica dualismo, lo que arquetípicamente trae consigo la espada que divide. (Ninguno de los dioses del Olimpo griego tenía por emblema una espada; sí la lanza de la intuición penetrante, pero no una espada para cortar en dos.) La fantasía del dualismo alude en última instancia al monismo, y es, por tanto, muy distinta del politeísmo. Las dualidades son caras opuestas de lo mismo, o asumen una unidad como condición previa y objetivo final (identidad de los contrarios). Incluso el más irreconciliable de los dualismos no es más que la lucha entre «Unos» paralelos. El monismo y el dualismo comparten el mismo cosmos.

La fantasía del politeísmo no permite que nadie sea elevado a la categoría de Lo Uno en sentido literal. Zeus se alza sobre todos los demás, pues la idea arquetípica de unidad lo presenta como primero, superior, progenitor. Pero Zeus es uno más entre sus

iguales, un *primus inter pares,* y los mitos lo muestran limitado por los otros. En esta visión politeísta, la lucha entre el uno y los muchos, entre el bien y el mal, y entre todas las dicotomías de la fantasía monoteísta se torna irrelevante. El pensamiento mítico politeísta parece desentenderse de las oposiciones binarias. Cuando Lévi-Strauss plantea la idea de las oposiciones binarias como único principio explicativo del pensamiento mítico, ¿habla con la verdadera voz del mito o con la de Descartes y su dualismo?

Imaginemos una unión feliz de estilos politeístas y monoteístas, como la que se dio durante el Renacimiento. Incluso para la cristiandad medieval, «los dioses paganos eran tan reales como la Trinidad o la Virgen María»[267]. Eran, claro está, generalmente malvados, porque eran paganos. Pero una virtud característica del pensamiento renacentista fue la posibilidad de interacción entre imágenes de mitos diferentes al margen de consideraciones teológicas, y la de poder realzar la importancia psicológica de las imágenes politeístas sin ser acusados de «paganismo». Esta actitud es profundamente psicológica porque permite a las diversas perspectivas de los mitos o de sus personajes transparentarse unas a otras. Ninguna de ellas puede ser tomada literalmente como real; ninguna puede reivindicar la supremacía. Como en el Renacimiento, puede haber «una fácil ambivalencia de valores humanísticos paganos y valores cristianos sin que medie intento alguno de reconciliar las diferencias»[268].

Siempre habrá intentos de reconciliación entre el monoteísmo cristiano y el politeísmo pagano, entre la teología y la psicología, cuando predomina la perspectiva arquetípica de unidad y orden sistemático. La perspectiva politeísta no requiere una «reconciliación», puesto que hay sitio para todos desde el principio. Pero el monismo no tolera la ambigüedad de la diversidad: la percibe como una tensión de opuestos que debe acomodarse y resolverse mediante un principio único más elevado. Esta operación de síntesis, al elevarse más, es siempre un ejercicio de inflación, una identificación con un Dios supremo que crea un orden inflexible a partir de numerosos puntos de vista. Pero este capítulo no pretende ocuparse de tales cuestiones. Como ensayo sobre la psicología politeísta, el análisis que viene a continuación se propone alejar la creación de alma de las ideas preconcebidas de la psicología monoteísta.

La psicología arquetípica no es humanismo

Así como la psicología arquetípica no es ni una ciencia ni una religión, tampoco es un tipo de humanismo, y ésta es la cuestión que desarrollaremos en el presente capítulo. En la acostumbrada división de disciplinas académicas, la ciencia se sitúa en un lado, las humanidades en otro, y la psicología en un lugar intermedio (o se le asigna la monstruosa denominación híbrida de «ciencia humana»). Incluso durante el Renacimiento, cuando las ciencias naturales y los estudios humanísticos se incorporaron a nuestra cultura, eran dos hermanos enfrentados a un tercero: la religión teológica, que intentaba evitar que la ciencia se volviera hacia la naturaleza y las humanidades se volviesen hacia su pasado politeísta. Tres fantasías claramente diferenciadas con tres focos independientes surgieron de este conflicto: un logos de la naturaleza (ciencia), un logos del hombre (humanidades), un logos de Dios (teología). Pero ¿qué fue del logos de la psique?

¿Qué lugar ocupa la psicología? Según la historia de nuestra disciplina, el término *psychologia* aparece por primera vez en un entorno teológico. Los manuales dicen que fue introducido por Melanchthon, íntimo amigo y colaborador de Lutero[269]. Hace su aparición junto con los nuevos términos de la Reforma: «autoestima», «amor a sí mismo», «autopresunción», «autodestrucción». El neologismo «mismidad», y el «sí mismo» como pronombre reflexivo intensivo, pasaron a expresar un nuevo estilo de reflexión, una nueva interioridad e intensificación de la persona.

Melanchthon habría incluido la psicología en las ciencias naturales, agrupando el estudio del alma bajo la *physiologia,* junto con la física y las matemáticas[270]. Pero el entorno religioso en que surgió el término prevaleció, y la trayectoria interior y personal de la *psychologia* se reforzó durante los siglos posteriores, especialmente con la introspección del pietismo alemán y la elaborada fantasía kantiana de la persona moral, del alma humana como centro de la creación. La psicología se había apartado de la teología para incorporarse a los estudios humanos. Kant la llamó «antropología».

Hoy en día, tras un largo período en el curso del cual la psicología médica, la experimental y la estadística han intentado otorgarle la categoría de ciencia, el estudio del alma vuelve a considerarse como el estudio del ser humano. La psicología arquetípica se distancia sin embargo de esta noción –de hecho, se distancia de las tres posiciones antes mencionadas– y considera que el estudio del alma tiene su propio camino. Todavía es posible compartir las perspectivas de la religión, la ciencia y el humanismo, pero no es necesario asumir sus premisas o llegar a las mismas conclusiones: es posible personificar e imaginar acerca de las personas divinas sin ser un teólogo, patologizar y examinar síntomas sin ser un médico y psicologizar sobre el lenguaje y las imágenes, la historia de las ideas y los métodos de conocimiento sin ser un humanista o un filósofo. Pero si se ve obligada a aliarse con alguna de las tres, entonces la psicología arquetípica está tan próxima al servicio y estudio de los dioses como al servicio y estudio del hombre.

En los capítulos anteriores ya se ha discutido ampliamente la estrecha relación que existe entre psicología arquetípica y religión politeísta. Lo que ahora importa es la distinción entre la psique y lo humano. Esto no implica, sin embargo, una división entre lo humano y la psique, entre el hombre real y el alma real[271]. La distinción, por radical que pueda parecer, repite meramente la venerada idea religiosa de que un hombre puede perder su vida y no su alma, o perder su alma y salvar su vida. Esta distinción es respaldada por otras tradiciones religiosas que hablan de almas incorpóreas; de almas externas (tal como vimos al hablar del animismo); de seres humanos que venden o rescatan sus almas o que jamás han tenido alma. Estas tradiciones subrayan aún más la diferencia, al decir que el alma es inmortal o que tiene una vida eterna, esto es, que continúa existiendo después de la vida y al margen del ser humano.

La filosofía, desde Platón y sus seguidores neoplatónicos (especialmente Plotino) y desde Hegel y sus neohegelianos, también respalda esta idea. Su tradición sostiene que aunque la psique se relacione con un alma individual aquí y ahora, vivida por un ser humano, siempre se relaciona igualmente con un principio universal, un alma del mundo o una psique objetiva distinta de su individualidad en los seres humanos.

Sin embargo, de estas dos nociones, psique y humano, psique es la más amplia, pues no hay en el hombre nada que el alma no

contenga o defina, nada a lo que no afecte, en lo que no influya. El alma entra en todos los aspectos del hombre y está en todo lo humano. La existencia humana es psicológica antes que cualquier otra cosa –económica, social, religiosa o física–. En términos de prioridad lógica, todas las realidades (físicas, sociales, religiosas) son inferencias de imágenes psíquicas o de fantasías presentes en una psique. En términos de prioridad empírica, antes de cobrar vida en un cuerpo físico o en un mundo social, la fantasía del niño en ciernes es una realidad psíquica que influye en la «naturaleza» de los fenómenos subsiguientes.

Pero la afirmación de que el alma se introduce en todo lo humano no puede invertirse. El hombre no se introduce en todo lo que es del alma, del mismo modo que no todo lo humano es psicológico. El hombre existe en medio de la psique, y no al revés. Por tanto, el alma no está confinada por el hombre, y gran parte de la psique va más allá de la naturaleza del hombre. El alma tiene alcances inhumanos.

El hecho de que el alma se experimente como «propia» e «interior» remite a la intimidad y la interioridad de la vida psíquica. No implica una propiedad literal o una interioridad literal. El sentido de «interioridad» no se refiere ni a un lugar ni a una contención física. No es una idea espacial, sino una metáfora imaginal de la inherencia no visible y no literal del alma: la cualidad imaginal psíquica en todos los fenómenos. El hombre nunca es lo bastante grande como para poseer sus órganos psíquicos; no puede sino reflejar sus actividades.

Cuerpo y alma

Tomar el sentido de interioridad literalmente es quedar atrapado en el antiguo dilema sobre la localización del alma: ¿está en el corazón, en los humores o en el sistema nervioso? ¿Está en la glándula pineal, en la carótida o dispersa entre las células del tejido nervioso? ¿Es información en los genes? Estas cuestiones, aparentemente tan nimias y desfasadas, fueron cruciales para psicologizar porque condujeron a una mayor interiorización. Como vimos en el capítulo 3, el sentido de interioridad es fundamental para todo psicologizar. El alma nos llama hacia dentro a través del laberinto de los literalismos y se actualiza mediante la retirada. La ninfa que se retira es una imagen del alma perenne en el mito.

El hecho de que la psique no pueda identificarse con ninguna de sus localizaciones o corporeizaciones y de que tenga que ser siempre distinta del cuerpo no es una tragedia, no es resultado de la doble naturaleza del ser humano. Lo que aquí nos ocupa no es ni una teología del hombre a medio camino entre el simio y el ángel ni una filosofía o ciencia del hombre que lo divida entre espíritu y materia. El alma es distinta del cuerpo porque no puede identificarse con ninguna presentación o perspectiva literal. Como perspectiva que ve a través de las cosas, la psique no puede ser otra visibilidad. Como vínculo o tradicional tercera posición entre todos los contrarios (mente y materia, espíritu y naturaleza, intelecto y emoción), el alma difiere de los términos que pone en relación. Su distinción del cuerpo sólo se da en términos literales, en la noción literal del cuerpo que está allá fuera, enfundado en la piel. Esta noción distorsiona el alma en una especie de piadoso va-

por espectral que activa la máquina fisiológica como un hombrecillo invisible en una torre de control.

Pero desde el momento en que entendemos el cuerpo también como cuerpo sutil –un sistema imaginal de complejos, síntomas, gustos, influencias y relaciones, zonas de placer, imágenes patologizadas, intuiciones atrapadas–, cuerpo y alma pierden entonces sus fronteras, con lo que ninguno es más literal o metafórico que el otro. Recordemos: el enemigo es lo literal, y lo literal no es la carne concreta sino pasar por alto la visión capaz de considerar la carne concreta como una magnífica ciudadela de metáforas.

Al situar el alma dentro del hombre pasamos igualmente por alto que éste es también un literalismo personificado: no es más continente –real y factual– que el alma. En el capítulo 1 vimos que una vida humana es, de hecho, una personificación del alma, una proyección de ella, que está contenida en ella. Aunque aceptamos de buen grado la noción de que la energía humana, y la naturaleza, la vida y los dioses no son privilegios específicamente humanos, y que existen «fuera» de los seres humanos, rehusamos curiosamente la distinción entre alma y ser humano. ¿Será porque no le permitimos al ánima que sea independiente? ¿Es ésta la intolerancia fundamental de la psicología humana: su incapacidad para admitir la realidad distinta, la plena realidad, del alma, de tal modo que toda nuestra lucha con la imaginación y sus locas incursiones, con los síntomas de los complejos, con ideologías, teologías y sus sistemas, son, en su raíz y en su esencia, los tortuosos e imprevisibles movimientos de la Psique al liberarse de la prisión humana?

Nuestra distinción entre la psique y lo humano tiene algunas consecuencias importantes. Si concebimos a cada ser humano como definido por el alma de manera individual y diferente, y si admitimos que el alma existe con independencia de los seres humanos, entonces nuestra individualidad humana esencialmente diferente *no es en absoluto humana,* sino más bien el don de un *daimon* inhumano que exige servicios humanos. No es mi individuación, sino la del *daimon;* no es mi destino lo que importa a los dioses, sino cómo cuido de las personas psíquicas cuya custodia me ha sido encomendada mientras viva. No es la vida lo que importa; lo que importa es el alma y cómo se usa la vida para cuidar del alma.

Esto afecta a la cuestión de los sueños. Los sueños, como dijimos anteriormente, son el mejor modelo de la psique real, pues la muestran personificada, patologizada y múltiple. En ellos, el ego no es más que un personaje entre muchas personas psíquicas. Nada es literal; todo es metáfora. Los sueños son también el mejor modelo porque muestran el alma separada de la vida; la reflejan, pero como algo que se despreocupa de la vida del ser humano que los sueña. Su principal preocupación no parece ser vivir sino imaginar.

Esta cualidad «irreal» de los sueños no los hace menos valiosos y emocionales. Pero su valor y su emoción están en relación con el alma y con cómo se vive la vida en relación con el alma. Cuando trasladamos las intuiciones anímicas del sueño a la vida para resolver problemas y relacionarnos con otros, asaltamos el sueño y empobrecemos el alma. Cuanto más extraemos de un sueño para aplicarlo a los asuntos humanos, más obstaculizamos su labor psicológica, lo que hace o construye noche tras noche, interiormente, lejos de la vida en un mundo no humano. Esta actividad de la imaginación nocturna, que se prolonga durante toda la vida, es distinta de lo que durante el día hacemos con estas imágenes,

cuando aplicamos todas las falacias humanísticas: egotista, naturalista, moralista, pragmática. La actividad del sueño debería más bien concebirse como hacer alma o, en palabras de D. H. Lawrence, como construcción de la Nave de la Muerte.

Deshumanización de la emoción y des-moralización

Si nuestras almas no son nuestras, tampoco nuestras aflicciones y emociones psicológicas son verdaderamente nuestras. Vienen y van, ajenas a nuestra voluntad o a nuestro deseo inconsciente, determinadas por factores independientes de nuestro poder. Pertenecen a los arquetipos, porque éstos nos afectan a través del núcleo emocional del complejo. Por eso la terapia de los afectos nunca podrá ser abarcada con el solo examen y cuidado de la vida humana, sino que se verá obligada por la naturaleza de la aflicción psíquica a convertirse en terapia arquetípica. Nos volvemos hacia los arquetipos no tanto para acceder a las causas o las raíces de la patología como para encontrar las razones de fondo que confieren significado a la patología. Buscamos en los arquetipos más el significado formal y el propósito en los acontecimientos que su origen causal o su base material[272].

Por supuesto que el alivio, el tratamiento y la curación son primordiales si nuestro objetivo es médico; las razones de fondo son relevantes sólo cuando sirven de ayuda a esas intenciones. Pero si nuestro objetivo es psicológico –es decir, relaciona lo que ocurre con el alma–, entonces buscaremos la importancia más fundamental de los acontecimientos en sus modelos arquetípicos o míticos.

Al igual que las aflicciones, las emociones me sitúan en el centro de las cosas, confieren importancia y seguridad existencial al ser humano[273]. Me parecen esencialmente mías. Sin embargo, son externas a la persona individual. Compartimos emociones y las tenemos en común; trascienden la historia y la localidad; las leemos en el rostro de otro, más allá de las lenguas y de las culturas, las sentimos en la configuración de los paisajes y las cosas naturales, las recibimos de las imágenes enterradas hace miles de años, y de los sonidos y formas y palabras de objetos de arte inorgánicos. El dolor, los celos, la comedia tienen sus propias imágenes que no requieren aparato interpretativo alguno; poseen un significado arquetípico al margen de tus o mis experiencias personales acerca de ellos.

La psicología científica ha definido en ocasiones el fondo transpersonal de la emoción como instinto, un término (o fantasía) que ya hemos revisado (nota 193). Al mostrar las fuentes filogenéticas de la emoción y sus expresiones paralelas en los animales, la psicología estaba reconociendo de manera indirecta el trasfondo no personal del afecto humano[274]. Las formulaciones de la teología lo atribuyen a una esencia pecaminosa o a un cataclismo prehumano (la expulsión del Edén), o al principio generador de la bestia, sólo accidental más que esencialmente vinculado al hombre. Esta perspectiva de la emoción, que de uno u otro modo separa su origen o su esencia del ser humano, ha conducido a numerosos métodos prácticos que respaldan aún más la fantasía de la separabilidad de la emoción del ser humano. *Ataraxia* (tranquilidad), *apathia* (ausencia de pasión) y *katharsis* (eliminación o purificación) son los métodos que operan a partir de la premisa de esta distinción: los fenómenos psíquicos de la emoción pueden discriminarse del ser humano.

No necesitamos recurrir a estos enmascaramientos para decir lo que queremos decir. Son en todo caso peyorativos; su modo de establecer la distinción se basa en el lenguaje: la emoción es arcaica, inferior, pecaminosa y perturbadora. Sin embargo, nuestra distinción entre lo humano y la emoción trata a ésta como un «influjo divino», por usar el lenguaje poético de Blake[275]. La emoción es un don que llega por sorpresa, una afirmación mítica más que una propiedad humana. Anuncia un movimiento en el alma, una declaración del proceso activo en un mito y que podemos percibir en las imágenes de la fantasía a las que acompaña la emoción. Esto significa que los seres humanos no son responsables de sus declaraciones de emoción. La estética reconoce este punto, considerando la emoción como una declaración artística incompleta que precisa de una modelación personal para ser considerada un arte válido. La ley también lo reconoce, y lo mismo hace el lenguaje. Cuando sentimos intensos afectos no somos del todo nosotros mismos y por tanto no somos humanamente responsables de algo que no nos pertenece.

Pero la terapia clínica, que comercia con las emociones, insiste en que éstas pertenecen a la naturaleza humana; la terapia hace a sus pacientes individualmente responsables y personalmente culpables de los arquetipos universales. Se nos hace responsables no sólo de nosotros mismos, sino también de los actos de los dioses. La terapia arquetípica, por el contrario, intenta concebir las emociones de un modo menos personal, menos como resultantes de fuerzas humanas. Pues cuando son liberadas de su centricidad humana, revertidas en fantasías y luego en modelos míticos, las emociones poseen una cualidad experiencial diferente. Las peleas familiares, los entusiasmos de los amantes, los arrebatos en el trabajo,

tienen trasfondos profundos; ya sean épicas, trágicas o cómicas, las emociones siempre son míticas, mucho más grandes que la vida y a cierta distancia de ella.

No demos por sentado que nuestras «facultades humanas» son humanas. Mantengamos constantemente en tela de juicio si lo que experimentamos es una propiedad verdaderamente humana, parte del *proprium,* como lo llama la psicología[276]. Si mantenemos esta interrogación abierta en todo momento reduciremos al menos el riesgo de tomar posesión de lo que, en última instancia, puede no pertenecer en absoluto a la naturaleza humana. Esto implica igualmente permanecer abiertos en lo que respecta al registrador de la experiencia. ¿Es el experimentador un ser humano o una facultad psíquica que es «como si» fuera humana, una persona interior que propone, selecciona y organiza experiencias, pero que al mismo tiempo está dentro de una fantasía mítica a la que «yo» llamo «mi» subjetividad? La psicología escolástica, que se remonta hasta Aristóteles, basó siempre el registro de la experiencia en un sentido interior unificador vinculado a la imaginación. La imaginación es la que organiza. En tal caso, nuestras experiencias son organizadas por imágenes míticas, porque el reino imaginal de los arquetipos opera a través de la psique por medio de la imaginación.

Si la naturaleza humana es un agregado de múltiples personas psíquicas que reflejan a las personas contenidas en los mitos, entonces el experimentador está también dentro de un mito. No es uno sino muchos; un flujo de vicisitudes. La ilusión arquetípica de la propia identidad es la de un centro de registro fijo situado en medio de todas ellas. Esta ilusión es resultado de experiencias que, en un primer plano prepsicologizado, parecen siempre literales, parecen ser literalmente lo que son. La literalización de la

experiencia conduce a la literalización del experimentador. Pero si se transparentan las experiencias como fantasías arquetípicas, entonces el sujeto de las mismas no posee mayor identidad fija que ellas.

Estoy sugiriendo, además, que sostengamos la postura radical de que la noción del ser humano centrada en una persona moral dotada de libre albedrío es también una fantasía mítica, una perspectiva arquetípica otorgada por un único Héroe o un único Dios; nuestra libertad de escoger, nuestro centro moral y de decisión, nuestro libre albedrío, todo ello es el código de un dominante transpersonal. Los códigos morales, incluidos aquellos que se proponen simplificar la universalidad (el judaico, el cristiano, el kantiano o el délfico), son la literalización de una posición arquetípica.

Me propongo, pues, des-moralizar la psique, librarla de la falacia moralista que interpreta los fenómenos psíquicos en términos de bueno y malo, de correcto e incorrecto. Se requiere para ello la ficción de un sujeto fijo, el Elector, o de un sujeto que elige, el Fijador, capaz de reparar, enmendar y expiar. La falacia moralista es fundamental para el mito del hombre como centro, para la psicología humanística de un yo identificado consigo mismo, para el Héroe que separa en dos con su espada decisiva para poder elegir así entre el bien y el mal.

La psicología está plagada de moralismo, y no es de extrañar si recordamos sus orígenes en la Reforma y en el intento de Melanchthon de promover la cultura ética alemana. Incluso la psicología empírica presenta tintes moralistas, tiende a ser tanto descriptiva como normativa. Ya sea en la fantasía de Watson, Skinner y Mowrer o en la de Freud, Maslow, Laing y Jung, la psicología se

propone mostrar simultáneamente cómo somos y cómo deberíamos ser: el «deberíamos ser» disfrazado con un «así es realmente la humanidad; ésta es nuestra naturaleza básica; esto es lo que es ser humano». Y lo que no encaja se convierte en inhumano, psicopático o malvado. Cada estudiante de psicología se ve empujado a posiciones moralistas y cada paciente de la psicología se ve atrapado en juicios morales acerca del alma.

Una vez más, descubrimos que Blake fue capaz de ver a través de la falacia moralista. Kathleen Raine escribe lo siguiente acerca de la visión de Blake: «El primer paso de Satanás es inventar un código moral basado en la falsa creencia de que los individuos pueden por sí mismos ser buenos o malos. Esto se contradice directamente con la naturaleza real de las cosas, en virtud de la cual el *proprium* no es más que el recipiente del influjo divino. El espectro moralmente "bueno" es tan satánico en todos los sentidos como el moralmente "malo", pues ambos coinciden en su negación de la Imaginación»[277].

Al igual que las emociones, las morales son también «influjos divinos». Son efectos de los dioses que estructuran nuestra conciencia de acuerdo con principios definidos. A la moral de Hermes corresponde el engaño, a la de Ares la destrucción furiosa, a la de Dioniso la victimización. La fatalidad que gobierna a los dioses convierte en necesidad cada una de sus actitudes imaginales y les impide transgredir los límites de las propias imágenes. Los principios de una perspectiva mítica no van más allá del propio mito y no son normas generales para toda conducta.

Los conflictos entre estas perspectivas son los temas de la comedia y la tragedia humanas. No existe espacio alguno en el que podamos situarnos más allá del bien y del mal, más allá del alcan-

ce de los mitos que nos envuelven en sus posiciones. La así llamada amoralidad es también una representación arquetípica, ya sea la de Caín, la de Prometeo, la del Embaucador o cualquier otra. El punto de vista arquetípico intenta desplazar por completo nuestro intenso foco monocular de la cuestión del bien y del mal. Debemos ser capaces de transparentar la cuestión misma, ya que estar «más allá de ella» o forcejear con ella es reforzar la psicología del ego heroico. *En lugar de contemplar los mitos moralmente, la psicología arquetípica contempla las morales míticamente.*

Al considerar las morales como exigencias de los poderes imaginales, la moralidad misma se vuelve imaginal. La moralidad está arraigada en imágenes psíquicas, y las imágenes psíquicas son poderes morales. Estas imágenes nos recuerdan que no estamos solos, eligiendo y decidiendo, sino que en nuestras elecciones y decisiones reflejamos en todo momento determinadas situaciones míticas. Seguir literalmente una moral es la falacia que olvida el trasfondo imaginal de la moral; es incluso una actitud inmoral o impía, pues olvida al dios que hay en la moral. Así, cuando Blake dice que elegir en términos de bueno y malo es negar la Imaginación, ello implica que el primer paso para recuperar la perspectiva imaginativa es dejar a un lado todos los puntos de vista morales para acercarnos a las imágenes de la fantasía, el sueño y la patología. Las imágenes deben quedar libres de juicios, buenos o malos, positivos o negativos.

Hemos estado tan dominados por el ego heroico que las cuestiones del libre albedrío y la autodeterminación han llegado a convertirse en claves del pensamiento occidental. Devolvamos la moralidad a la imaginación y preocupémonos en cambio por su libre juego y su libre actividad a fin de comprender las imágenes y los

cambios del alma exentos de la pesada carga de los moralismos.

Parte del movimiento destinado a des-moralizar la psicología es una *revocación* de responsabilidad. Una vez más Melanchthon alza su dedo preceptivo, y hemos llegado a creer que la responsabilidad, el compromiso, la defensa de nuestra palabra y actos son nociones psicológicas, cuando son ideologías morales. Como vimos en el capítulo 1, las personas de la psique no son mías. Yo no las poseo y, por tanto, no poseo sus sentimientos ni sus acciones. Estas otras personas me producen dilemas éticos y crisis de conciencia, pero cuando reconozco todos sus fenómenos como míos en nombre de la responsabilidad moral, estoy cometiendo el pecado aún más grave de egoísmo satánico: el ego que se apropia de lo arquetípico. El propio reconocimiento de «otros» como no míos, la revocación de mis derechos de propiedad sobre ellos, limita el alcance de su acción. Pueden ser oídos pero no obedecidos literalmente. El conocimiento de «quién» está implicado en un impulso inhibe de antemano el impulso al revelarnos el aspecto imaginal de éste. Otro tanto sucede con los juicios morales, cuyas voces reflejan también imágenes y personas distintas del ego. La revocación de nuestros derechos nos evita caer en otro «pecado» psicológico: el de la identificación.

La obligación de la psicología es transparentar, pensar y sentir psicológicamente. No puede desentenderse de esta obligación y al mismo tiempo retener el nombre de «psicología». La reflexión arquetípica sobre cada movimiento psíquico devuelve la moralidad de las acciones a los dioses, de quienes supuestamente procede toda moralidad. Revertir las cuestiones morales a su base arquetípica profundiza nuestro propio sentido moral y nos recuerda que todas las morales son transpersonales.

Por último, ¿cómo podemos atribuir al alma el calificativo de humana cuando las fantasías, las emociones, la moral y la muerte están más allá del alcance humano? El alma puede ser un préstamo de nuestros antepasados mientras vivimos sus modelos en nuestro mito genealógico; o de los dioses, mientras representamos sus dramas patológicamente insólitos; o de nuestros sueños, que nos recuerdan al comienzo de cada día la existencia diferente e inframundana del alma; o de algo que aún no ha sucedido pero que se abre camino a través de nosotros (el *Zeitgeist*, el proceso evolutivo; el *karma*, el regreso de todas las cosas a sus hacedores), pero nuestras vidas son un préstamo de la psique durante un tiempo. Durante ese tiempo somos sus cuidadores e intentamos hacer por ella cuanto podemos.

Una crítica de la psicología del humanismo moderno

La psicología como campo independiente sólo es posible si nos centramos en la psique, no en lo que hoy consideramos humano. Cuando perdemos este centro en la psique, la psicología se convierte en medicina, en sociología, en teología práctica o en cualquier otra cosa; pero no es psicología. Es llamativo el hecho de que, en todos estos campos, el alma sea secundaria o esté ausente; la psique queda reducida a un factor o a una función de algo más literal. La psicología se derrumba en estos distintos marcos del humanismo cuando pierde el valor de ser ella misma, lo que significa el valor de dar un salto cualitativo a partir de sus presupuestos humanísticos, a partir del hombre en el sentido personal, a partir de la psique en el sentido humanístico. Hacer alma significa deshumanizar.

Si deshumanizáramos la psique dejaríamos de hablar de un modo tan posesivo y apegadamente subjetivista de *mi* alma, *mis propios* sentimientos, emociones, aflicciones y sueños. Y tal vez dejaríamos de recurrir tan sólo a las personas para vislumbrar nuestras intuiciones, de encontrar patografía sólo en las vidas, de usar sólo a los seres humanos para psicologizar. La psique se despliega a sí misma por toda la existencia. El presente y el pasado, las ideas y las cosas, tanto como los humanos, nos proporcionan imágenes y santuarios de personas. El hogar del alma es tanto el mundo como mi pecho y sus emociones. Hacer alma se vuelve más factible cuando dejamos de centrarnos exclusivamente en lo humano; a medida que extendamos nuestra visión más allá de lo humano, descubriremos el alma en mayor riqueza y amplitud, y la redescubriremos también como interioridad de un mundo objetivo, sin alma y vacío.

El horizonte de la psique se reduce actualmente a lo personal, y la nueva psicología del humanismo empuja al pequeño hombre que se envanece a la orilla del inmenso océano a preguntarse cómo se siente hoy, a rellenar su cuestionario, a repasar el inventario de su personalidad. Ha abandonado el intelecto e interpretado su imaginación para convertirse en un ser con «experiencias viscerales» y «problemas emocionales»; su alma se ha equiparado a éstos. Su fantasía de redención ha quedado reducida a «maneras de arreglarse»; su obstinada patología, esa *via regia* a las profundidades del alma, se proyecta mediante gritos janovianos o se diluye en una cerrada Gestalt de intimidad grupal, o se abandona en un abismo de regresión durante el gateo ascendente hacia cumbres maslovianas. El sentimiento lo es todo. Descubre tus sentimientos; confía en tus sentimientos. El corazón humano es el camino al alma y todo el objeto de la psicología.

1. El sentimiento es un dios

La fe en el sentimiento humano no es otra cosa que una nueva religión, una religión con maestros y términos, ritos y doctrinas, pero sin dioses. ¿De dónde procede y a qué fantasía central pertenece el sentimiento en nuestra comprensión de la psique?

La base histórica de la religión humanística no es el humanismo del Renacimiento, como veremos a continuación, sino el intelectualismo de la Ilustración. Cuando la diosa Razón fue entronizada, los sentimientos subjetivos quedaron reducidos a su polo opuesto, inferior e irracional. Hoy siguen estando tan ideacionalmente vacíos como cuando vieron la luz por vez primera en brazos de Rousseau. Hegel entendía el sentimiento de un modo muy diferente:

> El sentimiento y el corazón no hacen que las cosas sean legítimas, morales, verdaderas, justas, etc., y apelar al corazón y al sentimiento o bien no significa nada o bien significa algo malo... «Del corazón proceden los malos pensamientos, el asesinato, el adulterio, la fornicación, la blasfemia, etc.» Cuando la teología «científica» y la filosofía [y la terapia] convierten el corazón y el sentimiento en el criterio de lo que es bueno, moral y religioso, es necesario recordarles estas experiencias trilladas[278].

Hegel recuerda aquí la cara sombría del sentimiento que el humanismo contemporáneo, expuesto durante siglos a la cara oculta del intelecto científico, ha olvidado en su conversión a un nuevo extremo. El terrorista y la muchacha que mata por su idolatrado héroe (Charles Manson) confían también en sus sentimientos. Los sentimientos pueden ser tan ciegos como cualquier otra función

humana cuando se toman literalmente. Los sentimientos son también metáforas, expresiones de la fantasía, indicativos de imágenes psíquicas. No son inmunes al ego y sus literalizaciones; los sentimientos no son más veraces que las ideas, no son más factuales que las percepciones. Los sentimientos también están sujetos a poderes arquetípicos que gobiernan sus valores éticos, sus juicios estéticos, sus modos de relacionarse, expresarse y asimilar. Los sentimientos no son una brújula infalible para marcar el rumbo; creer tal cosa es convertirlos en dioses, y sólo en dioses buenos; es olvidar que el sentimiento puede estar al servicio de actos de destrucción e ideologías erradas, como cualquier otra función psicológica. Impiden nuestra patologización y de este modo pueden volverse patogénicos para otros: las fantasías que encontramos en estudios sobre «malas madres» y «familias esquizogénicas» así lo han mostrado. Las lealtades a organizaciones pueden llevarnos a cometer perjurio; la solidaridad de clase y el orgullo militar pueden volvernos intolerantes y crueles; y los sentimientos de apego personal pueden volvernos defensivos, posesivos y sentimentales. No estoy juzgando aquí buenos y malos sentimientos, sino desentrañando el pensamiento de Hegel.

Sus observaciones serán seguramente transparentadas y catalogadas como reacción tipológica de un pensador en contra del sentimiento. Pero si nos detenemos aquí nos estancamos en un psicologismo que no escucha el contenido de sus hallazgos. Es la oposición misma entre pensar y sentir la que hay que transparentar, especialmente si tenemos en cuenta que esta oposición ha lacrado el pensar occidental acerca del sentimiento, y el sentir acerca del pensamiento, desde la Ilustración (cuando estas facultades se destacaron por vez primera como opuestos)[279], pasando por el

sistema tipológico de Jung en 1920, y hasta nuestros días. Dado que ciertas clases de sentimiento tienen su origen en una larga represión, instauran un nuevo estilo de represión en nombre del sentimiento, en este caso contra la «cabeza», las «palabras» y la reflexión desapegada. En lugar de dejarnos atrapar por la tipología en estas oposiciones contradictorias, podemos ver la tipología como una herramienta para relativizar posiciones, un modo de construir una metáfora a partir de cualquier función, de manera que no pueda postularse unilateral y monotemáticamente. Una tipología se libera del literalismo en el que se presenta cuando se transforma en metáfora de la ambivalencia psíquica en forma de explicación sistemática.

Incluso Nietzsche, un filósofo del sentimiento, o al menos uno que habló desde sus sentimientos, puede mostrarse escéptico hacia ellos, someterlos a una crítica como hizo Kant con la razón. Nietzsche dijo: «"¡Confía en tus sentimientos!" Pero los sentimientos no contienen nada definitivo, original... Confiar en nuestros sentimientos significa obedecer a nuestro abuelo o a nuestra abuela más que a los dioses que hay en nosotros: nuestra razón y nuestra experiencia»[280].

Nietzsche reconoce aquí a los dioses en nuestras ideas y fenómenos psíquicos. Pero pasa por alto el hecho de que también ellos gobiernan sentimientos que él presenta como lugares comunes de una civilización, sus actitudes enquistadas, transmitidas e inculcadas desde la primera infancia. Las intuiciones y las percepciones son como un relámpago; la ideas se mueven tras ellas más lentamente; pero los sentimientos son conservadores. Están arraigados en gustos, estilos, valores, maneras que tienen sus modas superficiales y sus revoluciones, pero que perduran como urdimbre básica de un civilización, determinando su torsión particular y sus modelos recurrentes. La eterna recurrencia de la historia se da precisamente en nuestros sentimientos. Lo que parece más personalmente diferenciado e individualizado no son sino variaciones, a lo largo del tiempo, de ancestrales determinantes del sentimiento, étnicos, geográficos y religiosos: en los términos de Nietzsche, nuestras abuelas y nuestros abuelos; en nuestros términos, los arquetipos.

La recurrencia de la historia a través del sentimiento se demuestra en la nueva terapia del nuevo humanismo y su fe en los sentimientos, especialmente en sus ramificaciones de California, con sus seminarios de fin de semana y sus predicadores itinerantes. La propia noción de que el sentimiento es bueno y saludable, de que la aparición de los sentimientos en la terapia es un maravilloso acontecimiento subjetivo y un signo de mejoría objetiva y de que avanzaremos mientras confiemos en nuestro sentimiento..., todas estas valoraciones son expresiones de la tradición cristiana. La sinceridad, la apertura, la comunión con otros y en compañía de otros, todo ello gravita, al igual que la insistencia en el corazón, en torno a la bondad de la naturaleza interior y el arquetipo infantil. La fe convence; hay testimonio de sus efectos: no porque sea la Nueva Terapia sino porque es el Nuevo Testamento, la recurrencia de un modelo arquetípico.

2. La insuficiencia del amor

Cierto humanismo ha conducido el sentimiento hacia la centralidad del amor, y ha hallado allí el punto de encuentro entre hombre y alma. Pero ¿a qué tipo de amor se refiere? El psicólogo

arquetípico intenta distinguir entre los numerosos modelos de amor. Eros, Jesús, Afrodita, Magna Mater..., ¿quién envió a san Valentín? No cabe duda de que el amor es divino, pero ¿qué divinidad gobierna su curso?

Cuando la psicología arquetípica habla del amor, procede de un modo mítico porque está obligada a recordar que tampoco el amor es humano. Su poder cosmogónico, en el que participan los humanos, está personificado por los dioses y las diosas del amor. Cuando las cosmogonías sobre la creación del mundo sitúan el amor en el principio, se refieren a Eros, un *daimon* o un dios; no sólo un sentimiento humano. El poder cosmogónico del amor para estructurar un mundo arrastra hacia sí a los humanos según los estilos de los dioses del amor.

Además, en algunos dioses vemos estilos de amor que aparentemente no tienen nada que ver con el amor: Atenea ama a Ulises aconsejándolo, protegiéndolo y favoreciendo su reencuentro con Penélope; Hermes ama a Príamo y por ello rescata en plena noche, con una estratagema clandestina, el cuerpo ajusticiado de su hijo. Cada dios ama a su estilo: cada vez que Zeus impone amor a un humano sobreviene un desastre colosal con un resultado extraordinario, pero distinto de los catastróficos resultados que tienen las persecuciones de Apolo. El amor de Ariadna puede abarcar tanto a Teseo, endurecido por la batalla, como a Dioniso, dulcificado por el vino. Lo que necesitamos es una psicología arquetípica del amor, un análisis del amor en los términos del mito.

Aun si nos limitamos al personaje de Afrodita, o Venus, como se la ha llamado desde los romanos, veremos que su amor es un complicado compendio de mitos: sus enredos con Ares, o en las alturas de Urano, o en las olas de Posidón, o con los artefactos con-

cretos de Hefesto; ahora se enfrenta a Artemisa o a Hera y Atenea, o forma un triángulo con Eros, y, por tanto, se enemista con Psique. Su progenie es notable: Príapo, con su gran erección, es hijo de su amor (como lo es el propio Eros), y también lo es Hermafrodita, que lleva la empresa de la diosa hasta límites extremos. Pero también ella tiene sus facetas extrañas; aparece en ocasiones vestida de negro, barbada y con un yelmo, secretamente enamorada de la guerra, y sus amores se complican aún más por su genealogía, que revela los más profundos parentescos de la diosa, aquello a lo que más se «parece». Descubrimos entonces que nació de la espuma de las emociones cuando le fueron amputados los genitales al anciano Urano (la sexualidad reprimida de cualquier severa actitud senil); vemos su pasión por la venganza, a sus hermanas, Némesis y las Furias; vemos también su encarnación en las Reinas de la Belleza, en las Helenas de este mundo, sus mil naves vengadoras, sus guerras que se prolongan por espacio de diez años, las iras y las traiciones.

Para comprender el logos del amor, aunque sólo sea el que nos presenta Afrodita, debemos recorrer el camino desde el principio. La estela de sus mitos nos dice mucho más acerca de la realidad psíquica que todas las definiciones del amor contenidas en la filosofía, la teología y la psicología. Las imágenes del amor son multitudinarias y, sin embargo, rigurosamente caracterizadas por la situación de los templos de la diosa, sus festivales y sus paisajes predilectos, sus animales, plantas y personas míticas. Otras lenguas, al menos, intentan captar algunas de estas diferencias asignando al amor diversos términos. Nosotros sólo tenemos uno. Por eso, cuando decimos «Dios es Amor», ¿a quién nos referimos exactamente?

El dios de las hermosas ilusiones de la terapia humanística bien podría ser Afrodita. Su papel en el pensamiento psicoterapéutico aún no se ha estudiado de manera adecuada. Recordemos que desde los primeros días de la psicología profunda en la clínica parisina de Charcot el contenido de lo reprimido era afrodítico: *la chose génitale*[281]. Freud, que presenció estas demostraciones de muchachas en trance, regresó a Viena para germinar su teoría erótica de las neurosis. La palabra que eligió para designar el movimiento y la energía del alma, «libido», tiene su origen en el vocabulario dionisíaco-afrodítico que aludía originalmente a los *labios*: la efusión de fluidos sexuales[282].

Afrodita sigue apareciendo en el trabajo terapéutico, no sólo en las rosas y en los gorriones de la transferencia, en la *porne* de la terapia (el relato sexual, los detalles picantes), sino también como Afrodita *kalon*: las dulces y embellecedoras ilusiones que enmascaran cosméticamente las patologías. Podemos seguirle el rastro en otros dos de sus epítetos clásicos: *peitho*, la amable e insinuante sugestión que ha llevado a algunos críticos del psicoanálisis a considerar cualquier terapia como un método refinado de sugestión retórica; y *praxis*, el consejo práctico acerca de las relaciones humanas, especialmente en lo que atañe a la cama, el cuerpo y las batallas domésticas.

En la historia de Eros y Psique (a la que ya me he referido en varias ocasiones porque presenta abundantes motivos e imágenes para la relación del amor y el alma[283]), Afrodita pone obstáculos a Psique. Quiere a Eros para ella sola, quiere apartarlo de Psique, evitar que se torne psicológico. ¿Será porque Afrodita es demasiado literalista, porque está demasiado enamorada de la superficie sensorial y de la visibilidad de las cosas, demasiado preocupada

por la armonía (otro de sus hijos) y por la utilidad? En tal caso, la terapia que sigue su estilo puede enseñarnos a disfrutar y manejar los problemas literales, pero al mismo tiempo evitará que eros encuentre al alma. Y su unión es esencial para hacer alma.

Pese a los tesoros que pueden exhumarse de los mitos de Afrodita, ni todo el amor ni toda la terapia pueden asignarse a un solo dios. La psicoterapia, que comienza cuando Freud introduce en ella la muerte, ha llegado a comprender que hacer alma va más allá del principio del placer y que el amor no es suficiente. Como ha escrito Norman Brown, «el amor es un breve momento en la vida de los amantes; y el amor continúa como experiencia interior subjetiva que no llega siquiera a rozar el macrocosmos de la historia. La historia humana no puede ser entendida como el despliegue del amor humano»[284]. El amor desarrolla su propia historia y contrahistoria, en grupos, en familias, en la transferencia, en la *histôire* de un romance, con fechas y recuerdos en su museo particular. Esta historia no baja al ruedo de los acontecimientos y establece su calendario contrapuesto y privado, con aniversarios y festividades, que comienza a la hora en que nació el amor.

El amor satisface las necesidades del alma sólo dentro de modelos arquetípicos específicos y sólo en determinados casos: una u otra de sus fantasías míticas habla directamente a mi situación. Podría tratarse de Hera, abrazada eternamente a Zeus en su lecho conyugal; o de Eros, malhumorado y ciego a las dificultades del alma; o de Jesús, vivo y mórbido en la cruz. Es el amor en cualquiera de estas formas imaginales lo que actúa sobre nosotros. Pero considerar el amor como *el* principio de la psicoterapia equivale, una vez más, a encontrar una panacea monoteísta para la complejidad imaginativa de nuestra vida psíquica.

Blake debió de percibir la insuficiencia del amor como redentor, porque llamó a Jesús la Imaginación[285], sugiriendo amor a la imaginación o amor que actúa en la imaginación y a través de ésta. El amor, por tanto, no es ya un fin sino un medio para el retorno del alma a lo imaginal a través de lo humano y por medio de lo humano, el regreso de la psique humana a su esencia imaginal no humana. El amor es, desde este punto de vista, uno de los numerosos modos de emoción y fantasía arquetípicos, un estilo de locura, no más privilegiado que cualquier otro. La terapia no se hace por el bien del amor sino por el bien del alma; el juego no consiste en que la psique encuentre a eros, con el amor como objetivo, sino en que eros encuentre a la psique: el alma como meta. La flecha del amor, por tanto, ha de clavarse en el alma, golpear su vulnerabilidad, para dar comienzo a ese estado de profunda patologización que llamamos estar enamorado.

La psique no quiere ser amada desde fuera de su patología, ni tampoco perdonada. Gracia, sí, y *caritas*, haz descender sobre mí lo que quieras, pero no me libres de los medios en virtud de los cuales las fuerzas divinas se relacionan y se tornan reales: mis complejos, que son mis sacrificios a esos poderes. Hasta que no los sienta en mis turbaciones, los dioses seguirán siendo abstractos e irreales. El perdón de las turbaciones en que estoy sumido, de las heridas que me dan ojos para ver, de lo errático y renegado de mi comportamiento, bloquea la principal vía de acceso a los dioses.

3. El egoísmo del perdón

El perdón es la otra cara de la culpa, de la que hablamos en el capítulo 3. El perdón pertenece también al ego; es el grito de alivio

del ego cuando deja de cargar todo el peso del mundo sobre sus hombros. Queremos ser perdonados porque estamos sobrecargados, y la psicología del humanismo quiere arrojar una carga aún mayor sobre nuestra capacidad personal, reforzando el ego, ampliando las regiones de nuestra responsabilidad y nuestro compromiso, desarrollando nuestra preocupación, haciendo crecer nuevos sentimientos y nuevas sensibilidades, propagando conexiones siempre nuevas, una plenitud como la del propio planeta. Somos el centro de la existencia o, como Sartre describe el humanismo existencial: «El hombre no es más que lo que hace de sí mismo (...). El hombre es responsable de lo que es. Así, el primer efecto del existencialismo es que pone a cada hombre en posesión de sí mismo tal como es, y carga toda la responsabilidad de su existencia directamente sobre sus hombros»[286]. Por supuesto, fracasamos, y como no disponemos de otro poder al que apelar distinto de este ego, suplicamos perdón. Y por supuesto que las interacciones humanas no pueden soportar estos fardos sobrehumanos. Cuanta mayor atención les concedemos, de acuerdo con las instrucciones de la psicología del humanismo, mayores son sus exigencias. Porque sus exigencias son sobrehumanas, arquetípicas. Nuestras relaciones humanas, sobrecargadas de significado arquetípico, se derrumban. No podemos llevar a cuestas a los dioses porque somos seres humanos. Si no fuésemos los únicos responsables, si recibiéramos el apoyo de los dioses y compartiésemos sus mitos, la carga, la culpa y el perdón dejarían de ser tan importantes.

Es evidente que nuestras madres fracasan, porque tienen que ser en todo momento grandes, tienen que ser cada una un arquetipo, tienen que suplantar al mundo muerto y despersonificado y convertirse en las estaciones y la tierra, en la luna y las vacas, en los

árboles y las hojas de los árboles. Y esperamos todo esto de las personas cuando perdemos los mitos. Y ¿quién puede ser un dios? Por supuesto que nuestros amantes fracasan, porque tienen que ser héroes, salvarnos del dragón, ser Eros y llamas de fuego, ser maravillosamente sabios o tener siempre a punto la palabra divina. Todos fracasan, todos son culpables y todos querrían ser perdonados. Vertemos los sentimientos, reacciones y expectativas personales que habitan en nuestros corazones humanos en el vacío dejado por el panteón perdido de la realidad arquetípica. Por supuesto que fracasamos, y también personalizamos la consiguiente culpa, la cargamos sobre los hombros del yo responsable, la reparamos y buscamos perdón en nuestras relaciones humanas. Pero la cuestión no es en absoluto humana.

A medida que desarrollamos una psicología que no está centrada en el ego, que no está centrada en ninguna parte, nos alejamos de la fantasía de culpa del ego, y también de su fantasía de perdón. El trasfondo clásico al que revertimos los fenómenos psíquicos carecía de términos para el «pecado» y la «redención»[287]. Aquí «perdón» tiende a significar «olvido». Más que una virtud, raya en la impiedad de la negligencia.

Los dioses perdonan poco y raramente. El amor de Afrodita no olvida. Reclama a quienes la ignoran, se sirve de sus hermanas, las Furias, para vengarse, y ellas –el retorno de lo reprimido, como se las llama en psicoanálisis– no olvidan nada. Los dioses desean ser recordados y no piden perdón por sus estragos, de manera que sus estragos siempre se recuerdan. Tanto los hebreos como los griegos custodiaron sus recuerdos de generación en generación. La continuidad de una maldición y de un agravio conserva en la conciencia el valor de los antepasados, de los enemigos y de los amigos, y

de la naturaleza arquetípica de las disputas y las afrentas. Ser perdonado limpia todo esto y borra la historia. Empezamos como un niño con una pizarra en blanco, ignorante de la naturaleza del hombre, de las profundidades del alma, de los dioses.

La psicología del humanismo empieza perdonando y olvidando. Su propio uso de la palabra «humano» olvida lo que esto significa. Al hacer que parezca «humanitaria», la sombra de la palabra es perdonada. Pero humana es también la mano que sostiene el lanzallamas y arroja la granada. Si hablamos con propiedad, humanizar no significa sólo amar y olvidar; significa también torturar y vengarse, y todas las vilezas que la historia no nos permitirá olvidar. (Por supuesto, los Hijos del Amor insisten en seguir siendo inocentes con respecto a la historia; la historia, tras sustituir todas las represiones anteriores, se ha convertido hoy en el objeto primordial de represión. Nadie quiere volver la vista atrás, salvo con nostalgia sentimental, porque en ese espejo vemos Vietnam, Argelia, campos de concentración..., todos ellos fenómenos humanos.) Hitler era humano, y Stalin también, y los soldados que azotaron las piernas de Cristo eran tan humanos como su víctima y sabían lo que hacían.

El eufemismo contemporáneo «humano» relega perversamente al olvido esta misantropía que también es humana. Si rechazamos la historia y prestamos atención sólo a los hechos contemporáneos, nuestra visión de lo humano debe incluir el modo en que los seres humanos se comportan realmente; debe incluir su psicopatología. Si hemos de satisfacer plenamente el ideal humanístico volviéndonos del todo humanos, entonces estamos obligados a recordar que el proceso de esa transformación significa salvar lo imperdonable. Con «salvar» quiero decir recordar, mantener a salvo en la memoria la experiencia patologizada y sus imágenes. El pro-

ceso de individuación o la labor de hacer alma es la larga tarea terapéutica de levantar la represión que pesa sobre los aspectos inhumanos de la naturaleza humana. Este proceso abarca finalmente una psicopatología no transformada. La realización personal implica la comprensión consciente de las posibilidades psicopáticas que preferimos llamar inhumanas.

Al abarcar esta posibilidad psicopática en un espacio psíquico más amplio, podemos relacionar su exuberante naturaleza con imágenes de la fantasía. Hay fantasías en nuestras inhumanidades, y cuando reconocemos estas imágenes descubrimos precisamente lo que nuestras inclinaciones psicopáticas intentan realizar. La psicopatía también tiene su trasfondo mítico; nuestra inhumanidad puede domesticarse soñando.

Dicho de otro modo, hacer alma significa llevar los fenómenos a través de un proceso imaginal. Con independencia de que dicho proceso sea arte, alquimia o especulación mítica, patologización de la depresión o un libre discurso de la fantasía a través de los corrales del espacio psíquico, este proceso requiere *trabajo imaginativo.* Ninguna de las soluciones humanísticas se enfrenta a esta exigencia. El perdón se olvida por completo del horror y el sentimiento pierde de vista el aspecto imaginativo de la tarea. Las terapias del sentimiento, que desvían las imágenes hacia relaciones y las explotan para intensificar las emociones, violan la imaginación tanto como el intelecto que transforma las imágenes en ideas. Ninguna de ellas persigue la fantasía en sí misma. Y el amor no basta; o, mejor dicho, el amor es sólo una forma más de trabajo imaginativo. El amor no es, por tanto, ni la meta ni el camino, sino uno de los muchos modos de conducir nuestra inhumanidad a través de un complicado proceso imaginal.

La medida apropiada de la humanidad es el hombre; la de la psicología, el alma

Si he arremetido con fuerza contra el humanismo en la psicología ha sido para recordar la frontera que separa la psique de lo humano. La línea divisoria es sumamente fina, y nuestras nociones del hombre tienden a invadir la psique. El alma y sus aflicciones, sus emociones, sentimientos y distintas formas de amor, son ciertamente esenciales a la condición humana. Pero todos están condicionados arquetípicamente. No podemos llegar a un acuerdo con ellos en términos meramente humanos, personales, sin caer en sentimentalismos, moralismos y egocentrismos humanísticos. Hacer alma se convierte entonces en mejorar las relaciones humanas, mientras que la cuestión real del sentimiento –discriminar entre distintos arquetipos y relacionarse con ellos– es ignorada. El sentimentalismo humanístico ablanda y debilita nuestra sensibilidad hacia las realidades arquetípicas y vuelve miope nuestra percepción, centrándola sólo en nosotros mismos y en el vecino.

Además, la creación de alma se falsifica. El alma se hace en el valle del mundo, como escribió románticamente Keats. Pero no es ese valle; no es ese mundo. Hacer alma tampoco se propone directamente mejorar a las personas en la sociedad. Tales fenómenos, si es que ocurren, son productos secundarios, resultado de la re-imaginación y la «animización» del mundo. La senda de la psicología profunda sigue siendo la psique individual. La «izquierda» freudiana orientada a la psicología profunda de lo social y lo cultural trabaja en el mundo y en el valle, literalizados en el gueto como residencia del alma más que como el lugar de su creación.

Hacer alma es también distinto de la mejora de la personali-

dad. La noción de desarrollo de la personalidad se centra en el hombre y en el incremento de sus posibilidades, y aquí los ideales de crecimiento, recursos y creatividad humanos vuelven a ligar el alma al movimiento de los sentimientos dentro del horizonte humano.

Todas las áreas del sentimiento pierden importancia cuando el hombre se convierte en la medida, cuando el sentimiento pasa a ser sólo un problema que es preciso resolver y a partir del cual crecer. El sentimiento que es sólo una función humana pierde su capacidad de reflejar la psique más allá de lo humano, hacia los paraderos ignotos del alma. Por tanto, es necesario deshumanizar, despersonalizar y des-moralizar la psique para ahondar en el significado de sus experiencias humanas más allá de la medida del hombre.

Desde los tiempos de Aristóteles, la esencia del hombre se ha definido mediante su primer motor: el alma. En nuestra tradición, la esencia de la psique no es el hombre, pues el primer motor del alma se expresa mediante una fantasía de poderes transhumanos. Por eso, comenzar por el hombre es comenzar al revés. Dicho de un modo más lógico: lo humano es necesario para la psicología, pero no es suficiente.

La insuficiencia del enfoque humanístico se revela más gravemente en la reducción de los grandes fenómenos transpersonales a dinámicas personales: los mitos son productos humanos. Este malentendido acerca del mito nace en los comienzos del humanismo con Protágoras, el sofista (a quien se atribuye la frase «el hombre es la medida de todas las cosas»), pasa por la alegorización de los mitos como lecciones humanísticas durante la Ilustración y muere con el existencialismo humanístico de Sartre. Tanto

ha preocupado al humanismo la despotenciación del mito que ha llegado a convertirse en su definición: la psicología del humanismo es el mito del hombre sin mitos.

Los mitos que modelan las vidas humanas se convierten, con el humanismo, en instrumentos que la mente inventa para explicarse a sí misma. La «otredad» inherente al mito en un reino imaginal distinto, la espontaneidad creativa de estas historias y el hecho de que son historias de *dioses* y de sus actividades con los humanos, todo ello se convierte en algo inventado por el hombre. Perdemos la experiencia de su realidad primordial y de nosotros mismos al pasar a través de ellos, al ser vividos por ellos, y olvidamos que «los mitos se comunican entre sí a través de los hombres sin que éstos sean conscientes de este hecho»[288].

Como ha señalado el perspicaz filósofo Charles Hartshorne, la emergencia del humanismo se corresponde con «el hundimiento del animismo primitivo, que es la forma mitológica de la afinidad del hombre con la naturaleza»[289]. Al margen de que tal cosa sea o no históricamente demostrable, la fantasía de una relación compensatoria entre el humanismo y el pensamiento mítico personificado es precisamente lo que aquí nos interesa. La pérdida del sentido mítico y, por tanto, del sentido de los dioses, comienza pues con Protágoras, el prototipo de humanista, para quien «el pensamiento domina por completo el mito»[290]. El mito se convierte en un modo de referir las actividades mentales humanas, en una alegoría de nuestra psicodinámica; el pensamiento moldea el mito a su antojo. Allí donde la psicología arquetípica ve a Hércules o a Edipo llevando mi alma a representar y satisfacer un modelo mítico, el humanismo desmitologizador me ve creando a Hércules o a Edipo a partir de mi psicodinámica personal. Desde esta

perspectiva, los mitos instruyen al hombre acerca del hombre, y no acerca de los dioses.

Este tipo de visión desmitologizada conduce directamente al humanismo de nuestro tiempo. «El existencialismo no es más que un intento de sacar todas las conclusiones posibles a partir de una posición atea consistente», dice Sartre[291]. Pero los dioses regresan, querámoslo o no, bajo la máscara de la centricidad del hombre heroico, se infiltran en la estructura de la propia conciencia humanística, de sus ideales, de sus formulaciones acerca de la responsabilidad que el hombre lleva sobre los hombros y de las elecciones del ego que crean la existencia.

La inhumanidad del humanismo griego

Si miramos más allá de Protágoras hacia el más amplio contexto de la cultura griega, vemos claramente que el alma no depende de la vida personal, y que las relaciones personales tampoco nos ofrecen garantía alguna contra la tragedia psicológica. Las relaciones personales en la familia de Teseo, Fedra e Hipólito, o en la familia de Alcestes, e incluso entre Edipo y Yocasta, no carecen de los valores humanísticos de caridad, dignidad, atención y humanidad. Pero la tragedia llega, y llega de los dioses.

Lo humano en esta visión griega del hombre no depende de nuestras relaciones personales sino de nuestras relaciones con los poderes arquetípicos, que tienen sus aspectos inhumanos. El humanismo griego siempre «conservó hasta cierto grado un elemento inhumano, no en el sentido bárbaro, sino en el sentido de los dioses»[292]. Los dioses proporcionan la perspectiva inhumana, de

manera que las agudas intuiciones de los griegos tienen su origen en una psique, y en una psicología, en la que la inhumanidad divina tiene su propio lugar. Un estudio del hombre nunca podrá ofrecer una perspectiva suficiente, porque el hombre es esencialmente limitado; es un frágil *brotos*, un *thnetos*, un pobre objeto mortal, no plenamente real[293]. Los dioses son reales. Y estos dioses están en todas partes, en todos los aspectos de la existencia, en todos los aspectos de la vida humana. Según esta visión griega –y «Grecia», como hemos visto, se refiere a la imaginación politeísta– no hay lugar, ni acción, ni momento en los cuales ellos no estén presentes[294]. Los dioses no podían ausentarse de la existencia en un sentido teológico protestante; *eran* existencia. No podía haber dos mundos –uno sagrado y otro profano; uno de Cristo y otro de César–, pues lo mundano era precisamente la escena de la ley divina.

Hoy en día podemos formular esto psicológicamente, diciendo que estamos siempre en una u otra perspectiva arquetípica, gobernados siempre por una u otra dominante psíquica. Lo profano también tiene alma, porque lo profano también tiene su trasfondo arquetípico.

Esta perspectiva parte de una conciencia politeísta, ya sea la de la religión griega o la de la psicología arquetípica. Nuestra dificultad para entender la cosmovisión griega radica en que nosotros empezamos siempre desde un ego, y los griegos empezaban siempre desde los dioses. Cuando el oráculo de Delfos o Sócrates o un análisis moderno nos exhortan a «conocernos a nosotros mismos», este conocimiento tiene límites humanos, una humanidad limitada por los poderes de un alma que son inhumanos y divinos. Cuidar de estos poderes es la vocación de los *terapeutas*.

El término significa originalmente «el que sirve a los dioses»[295] (también alude a «el que cuida de algo» y a «el que cuida del enfermo»). El terapeuta es aquel que cuida y presta atención al «dios en la enfermedad», pero no podemos definirlo según la pauta humanística de Laing: «Los psicoterapeutas son especialistas en relaciones humanas»[296]. A menos que incorporemos a esta definición lo que Laing añade a continuación: «Soy un especialista –que Dios me ayude– en interpretar los fenómenos en el espacio y en el tiempo interior, las experiencias llamadas pensamientos, imágenes, ensoñaciones, recuerdos, sueños, visiones, alucinaciones (...). Vivimos tan fuera de nuestros cuerpos como fuera de nuestras mentes»[297]. Aquí, las relaciones humanas *no* son la especialidad del terapeuta. Su especialidad es la interioridad, y las realidades psíquicas situadas más allá del cuerpo y de la mente, en su estricto sentido humano.

La terapia del alma se aleja necesariamente de la vida personal con las personas. Un hombre o una mujer en la psicología politeísta griega ponían lo personal en perspectiva a través del culto, la iniciación y el sacrificio, o mediante su participación en el mundo cívico, o en la catarsis de la tragedia, o en la manía erótica y su disciplina, o superando la ignorancia y la opinión de lo personal por medio de la razón y de la dialéctica, pero nunca, *nunca una relación humana fue un fin en sí mismo.* La proximidad de las personas en la pequeñez de la vida griega, e incluso el énfasis que Platón y Aristóteles ponían en el amor y la amistad, no persiguen un fin en sí mismos. El hombre y su amor no podían salvar, porque el hombre no era divino. El hombre no se había convertido en el Gran Dios, frente y centro, quizá porque Dios no se había hecho hombre.

Además, como escribe Dodds:

> Aristóteles niega que pueda existir *philia* entre el hombre y Dios, porque la disparidad entre ellos es demasiado grande; y (...) uno de sus discípulos observa que sería excéntrico (*atopon*) que alguien proclamara su amor por Zeus. De hecho, la Grecia clásica carecía de palabras para expresar tal emoción: el término *philotheos* [amor a Dios] aparece por primera vez a finales del siglo IV y los autores paganos rara vez lo emplean[298].

A lo cual podemos añadir ciertas observaciones de Otto: «La imagen de la divinidad aparta al hombre de lo personal» y enfatiza «la superioridad de lo esencial sobre lo personal». La inhumanidad de los dioses griegos «debe de decepcionar siempre a las almas hambrientas de amor que anhelan un vínculo íntimo» con una persona divina[299].

Desde esta perspectiva, la tarea humana consistía en acercar el alma a los dioses a través del reconocimiento; los dioses no son humanos, pero el alma está indisociable y primordialmente ligada a su inhumanidad. Desatender u olvidar estos poderes –creer que la propia vida era de uno, o que los sentimientos de uno eran personales, o que las relaciones personales bastaban para constituir una comunidad y sustituir las relaciones con los dioses– significaba una pérdida de humanidad. Lo humano era impensable sin su trasfondo inhumano. Estar separado de la realidad arquetípica personificada equivalía a un alma separada.

El humanismo griego refleja este politeísmo pagano. Para la psicología, este paganismo politeísta significa una psique deshumanizada, conocedora, ante todo, de la limitación humana, donde conocerse uno mismo significa que ellos, la «gente menuda» de

la psique, son al mismo tiempo *megalo theoi*, los Grandes. Es su participación en los complejos del alma lo que confiere su poder a los complejos banales, lo que les permite trazar «mis» límites y, al mismo tiempo, expandir el alcance de la psique para que ésta pueda reflejar el inmenso universo mítico de la imaginación politeísta.

Hacia una psicología del Renacimiento

Aquí, donde la psicología de hacer alma llega hasta la imaginación politeísta, las cuestiones fundamentales de este libro se reúnen bajo un mismo epígrafe. Su lugar de reunión es el Renacimiento, donde nos encontramos también en el corazón del humanismo, porque el Renacimiento es el período en el que todas las disciplinas humanísticas tienen su origen moderno y su inspiración. Puesto que nuestro objetivo deshumanizador oculta un intento de *re*humanizar en un sentido distinto, y más clásico, de lo «humano», debemos estudiar la psicología renacentista, donde tanta importancia tiene este término. Para ello debemos comprender qué entendía el Renacimiento por «humano».

La primera pregunta se ha eludido durante siglos. ¿Cómo fue *psicológicamente* posible este florecimiento de las artes, la literatura, la música, la política, la ciencia y los descubrimientos, esta nueva visión del hombre y del mundo a la que aún nos volvemos hoy en busca de nuestras fuentes y modelos? El Renacimiento ha sido ampliamente estudiado en sus aspectos económicos, políticos, artísticos y científicos, pero aún no disponemos de una obra seria titulada *La psicología del Renacimiento*[300]. De hecho, la palabra «psicología» rara vez aparece en relación con los estudios sobre el Renacimiento. Y, sin embargo, hasta que no toquemos la psique del Renacimiento no podremos penetrar bajo su superficie.

Debemos preguntarnos qué clase de fermento interior hizo posible semejante resurgimiento en tantos campos. Creo que la psicología no figura en los estudios sobre el Renacimiento porque es precisamente el contenido de éstos, el trasfondo inconsciente sobre el cual se construyó todo lo demás. Creo también que *si fuéramos más capaces de comprender la psicología del Renacimiento encontraríamos base e inspiración para un renacimiento de la psicología.*

Con independencia de que exista o no algo llamado «el Renacimiento», y al margen de lo que pueda significar en caso afirmativo, las preguntas de cuándo y por qué comenzó son objeto de una intensa polémica entre los eruditos[301], quienes parecen reescenificar las guerras renacentistas entre pequeños principados. Desde el punto de vista psicológico así debe ser, pues el propio término asignado a este período pertenece no sólo a la historia, sino también a la psicología. En contraste con los términos que aluden a otros períodos (clásico, moderno, medieval), «renacimiento» toca el alma en su fantasía de renacer, en torno a la cual se constelan siempre enormes cantidades de pasión y de simbolismo[302]. La idea de Renacimiento es una fantasía arquetípicamente enraizada en la psique. Aparece en el lenguaje antes de los modernos trabajos de Burckhardt[303] e incluso antes de la Italia del siglo XIV. No es una invención de un historiador: «Renacimiento» es una palabra que las propias gentes de la época usaban para referirse a sí mismas, igual que nosotros usamos el término «renacer» para nosotros mismos.

Una segunda cuestión fundamental para la exploración de la psicología del Renacimiento es: ¿a qué se refería el Renacimiento

cuando hablaba de *humanitas*?[304]. A primera vista su significado parece restringido: sencillamente *studia humanitatis*, el estudio de la literatura humana, las obras de escritores clásicos a quienes la Iglesia, concentrada en la teología aristotélica, había rechazado. Los humanistas italianos (como ahora los llamamos), especialmente los florentinos, amaban la poesía clásica, los ensayos morales, la historia, la biografía y la filosofía platónica. Pero si psicologizamos su amor veremos que en sus públicos objetos de interés latía un contenido poderosamente psicológico: los mitos paganos. Públicamente estudiaban retórica, estilística y la materia del lenguaje. Pero ya desde Petrarca el contenido interior de los materiales eran las personas y las ideas míticas de un mundo politeísta precristiano.

La *humanitas* renacentista comenzó entre los lectores y escritores como una *atención a los contenidos de la imaginación intelectual*. Esta *humanitas* era, de hecho, un ejercicio de la imaginación, una exploración y disciplina de lo imaginal, ya fuese a través de la ciencia, la magia, el estudio, el amor, el arte o los viajes. Se proponía desarrollar la mente imaginativa y su poder de entendimiento imaginativo, que contrastaban tanto con la mente teológica de la filosofía de la Iglesia como con el corazón sentimental de las órdenes religiosas mendicantes y monásticas.

Los sentimientos, la compasión, la *philanthropia*, las relaciones personales (en nuestro sentido moderno) eran sin duda elementos importantes, pero no la fuente primaria de inspiración, en el sentido en que lo fueron las palabras y las imágenes. Los reinos del sentimiento y la caridad ya se habían desarrollado ampliamente en contextos cristianos, de modo que la nueva *humanitas* no significaba humanitarismo. La *humanitas* renacentista tampoco significa «humanismo», término acuñado en 1808 por un maestro de escuela alemán[305]. Puesto que las palabras llevan siempre consigo el aura de sus orígenes, nuestro «humanismo» exhala aún el sentimiento romántico y pedagógico por un mundo mediterráneo y clásico del que se encuentra siempre alejado. El «cuidado del alma» del Renacimiento buscaba sus modelos y sus intuiciones del alma no tanto en el contexto social y en las experiencias humanas como en los arquetipos de la imaginación encubiertos en los textos antiguos.

Desde su inicio con Petrarca, el estudio renacentista de los autores antiguos se consideraba un «cuidado del alma»[306]. Era, pues, una psicoterapia. Petrarca ha sido considerado como el primer hombre moderno, lo que acaso significa el primer hombre psicológico. Hacer alma está indisociablemente ligado en esta psicología a la búsqueda de un mundo imaginal representado por la fantasía de la Antigüedad. Ambas, el alma y la Antigüedad, eran sus principales intereses[307]. Se diría que el mundo del pasado fue el espacio en el que Petrarca construyó su vida interior. Incluso su minuciosa erudición y su pasión por el estilo estaban al servicio del alma. La expresión correcta y la psique correcta eran una sola cosa: «El habla no puede tener dignidad si el alma no tiene dignidad»[308]. Su interés por el hombre surgía de su interés por el alma. La psique, y no el «humanismo», era lo primero. Así, también su amor por Laura, durante toda su vida, era casi completamente imaginario: la había visto una sola vez, de lejos, cuando ella era una niña. Era amor por una figura imaginal, auténtica devoción por el ánima. Sin llegar a literalizarse en un amor factual, la imagen de Laura animó la vida entera de Petrarca y sus numerosos y profundos vínculos humanos.

Una incursión en los principios del Renacimiento: abril de 1336

La figura de Petrarca es de capital importancia para nosotros. La confusión entre la psique y lo humano, que este capítulo se propone expresamente desenmarañar, comienza en el mismo momento simbólico en el que «comienza» el propio Renacimiento: el descenso de Petrarca desde la cumbre del Mont Ventoux (abril de 1336, cuando el poeta aún no había cumplido aún treinta y dos años).

En la cima del monte, con la estimulante visión de la Provenza francesa, los Alpes y el Mediterráneo desplegados ante sus ojos, Petrarca abrió su pequeño ejemplar de bolsillo de las *Confesiones* de Agustín. Tras escoger, al azar, el libro X, 8, leyó: «Los hombres viajan para contemplar, admirados, las cumbres de los montes, el oleaje embravecido del mar, la ancha corriente de los ríos, la inmensidad del océano y el giro de los astros; y se olvidan de sí mismos»[309].

Petrarca quedó asombrado por la coincidencia entre las palabras de Agustín y el tiempo y el lugar en que fueron leídas. Su emoción anunciaba la revelación de su vocación personal y presagiaba la actitud nueva del Renacimiento. Cuando, poco después, escribió un relato sobre esta experiencia, dijo que los hombres se olvidaban de sí mismos *(relinquunt seipsos)*. Igualmente, en su *Secretum*, escrito más tarde, el personaje de Agustín habla de lo inútil que es conocerlo todo si uno no se conoce a sí mismo. Petrarca llega a esta conclusión decisiva en el Mont Ventoux: «Lo único admirable es el alma» *(nihil preter animum esse mirabile)*.

Con esta interiorización de Petrarca comienza simbólicamente no sólo el Renacimiento sino también la fantasía renacentista erudita. Los comentaristas y los traductores interpretan «alma» y «yo» en los escritos de Petrarca como «hombre»; para ellos el acontecimiento del Mont Ventoux significa el regreso al hombre del mundo de Dios o de la naturaleza[310]. Y aquí es donde comienza la falacia humanística. Es vital recordarlo.

Si volvemos al pasaje que Petrarca estaba leyendo y que tanto asombro le produjo, vemos que Agustín hablaba de la *memoria*. El libro X, 8, de las *Confesiones* es importante para el arte de la memoria. Habla de la facultad imaginativa del alma.

> Grande es esta fuerza de la memoria, verdaderamente prodigiosa, Dios mío. Un inmenso e infinito santuario. ¿Quién puede llegar a su fondo? Es una potencia de mi alma que pertenece a mi naturaleza. Ni yo mismo alcanzo a comprender lo que soy. Significa entonces que el alma es demasiado estrecha para contenerse a sí misma[311].

Estas frases preceden inmediatamente al pasaje que Petrarca leyó en el monte. En ellas, Agustín se enfrenta a los problemas clásicos, que comienzan con Heráclito, acerca de la inconmensurable profundidad del alma, y del lugar, tamaño, propiedad y origen de las imágenes de la *memoria* (el inconsciente arquetípico, si lo prefieren). Fue el milagro contenido en la estela de este pensamiento lo que impresionó a Petrarca; el milagro de la personalidad interior, que está dentro del hombre y al mismo tiempo es mucho más grande que el hombre. Además, esta personalidad interior, sometida al control del recuerdo, puede, en palabras de Agustín, acercar y alejar imágenes «con la mano de mi corazón»[312]; y, sin embargo, yo puedo entrar en ella como en una cámara sin límites e incluso encontrarme conmigo mismo como si de una imagen entre otras se tratara[313]. El dilema de Agustín era el de la paradójica relación entre hombre y alma. La revelación en la cima del Mont Ventoux abrió los ojos de Petrarca a la complejidad y el misterio de la relación hombre-psique, y le llevó a escribir sobre la maravilla del *alma*, no sobre la maravilla del hombre.

Nuestro capítulo continúa en la tradición de Petrarca, aceptando la naturaleza de la paradoja que afirma conjuntamente dos factores como similares y sin embargo distintos, con una tensión entre ellos. Hay un yo y una *memoria*; esta región psíquica está tanto en mí como yo en ella. Hay hombre y alma, y ambos términos no son idénticos, aunque estén interna e indisociablemente relacionados. Al margen de ellos está el mundo exterior de la naturaleza. Agustín y Petrarca implican tres términos distintos: hombre, naturaleza y alma. El hombre puede volverse hacia fuera, hacia las montañas, las llanuras y los mares; o hacia dentro, hacia las imágenes que se corresponden con ellos; pero ni las que están ahí fuera ni las que están aquí dentro son mías o humanas. La psicología renacentista comienza con una revelación de la realidad independiente del alma: la revelación de la realidad psíquica que tuvo Petrarca en el Mont Ventoux. Las montañas físicas no eran suyas por el mero hecho de poder verlas; las imágenes interiores de las montañas no eran suyas por el mero hecho de poder imaginarlas. Los fenómenos imaginales tienen la misma validez objetiva que los fenómenos de la naturaleza. Ni pertenecen al hombre, ni son humanos. El alma no es mía; hay una psique objetiva, no humana.

La falacia humanística, que comparten muchos de los intérpretes del Renacimiento por falta de una psicología más adecuada, sigue identificando los fenómenos imaginales y el «alma» y el «yo» de Petrarca con el «hombre». No puede abarcar la paradoja agustiniana que reúne la psique y lo humano como dos factores contenidos el uno en el otro por obra de la imaginación. Por tanto, la falacia humanística no acierta a reconocer lo que Petrarca escribió realmente: el alma es la maravilla. *No es el regreso de la naturaleza al hombre lo que marca el comienzo del Renacimiento, sino el regreso al alma.*

La experiencia de Petrarca se conoce como el Ascenso al Mont Ventoux. Pero el fenómeno crucial es el *descenso*, el retorno al valle del alma. Petrarca rechazó deliberadamente la senda espiritual (representada para él por Agustín), permaneciendo fiel a sus vínculos con la literatura, a la imagen de Laura y a su reputación entre los hombres: incapaz de «elevar», como él mismo decía, «las zonas inferiores de mi alma». Creo que esto confirma aún más nuestra reconstrucción de la psicología del tránsito, de la experiencia de Petrarca en aquel monte y de la metáfora radical del Renacimiento.

Neoplatonismo renacentista y psicología arquetípica

En el curso de un análisis terapéutico se produce a menudo una revolución de la experiencia. Se redescubre el alma y con ello tiene lugar un redescubrimiento de la humanidad, de la naturaleza y del mundo. Comenzamos a verlo todo psicológicamente, desde el punto de vista del alma, y el mundo parece contener una luz interior. La libertad del alma para imaginar adquiere relevancia a medida que todas las divisiones previas de la vida y de las distintas áreas del pensamiento pierden sus rígidas estructuras categóricas. La política, el dinero, la religión, los gustos personales y las relaciones dejan de estar compartimentados para convertirse en espacios de reflexión psicológica; la psique está en todas partes.

Esta revolución de la experiencia tuvo lugar a gran escala durante el Renacimiento, y fue representada por la filosofía del neoplatonismo[314]; fue un «panpsiquismo»: la psique en todas partes. Hay parecidos notables entre los temas del neoplatonismo y la psicología arquetípica. Lo más importante es que ambos fantasean de

un modo similar. Esta similitud obedece, en parte, al hecho de que el neoplatonismo tradicional ha influido en la psicología arquetípica, y en parte al hecho de que interpretamos el neoplatonismo a la luz de nuestra necesidad de un trasfondo tradicional. Pero las coincidencias entre el neoplatonismo renacentista y la psicología arquetípica estriban principalmente en un punto de partida común: el alma. El neoplatonismo habla «de la naturaleza del hombre mediante el concepto de alma, que se concibe como algo sustancial»[315].

Este cuerpo de pensamiento responde plenamente al anhelo de «un alma con masa y sustancia», el grito con que se abre este capítulo. Es sutil, complejo y ambiguo; una mezcla de pensamiento, sentimiento erótico e imaginación. Es más mítico y exhortativo que expositivo y discursivo[316]; persuade mediante la retórica y no mediante la demostración lógica, y prefiere ser evocador y visionario antes que explicativo.

El neoplatonismo sentía horror por lo externo, por las falacias literalista y naturalista. Quería traspasar los significados literales para llegar a significados ocultos, buscando profundidad en lo perdido, en lo escondido y en lo enterrado (textos, palabras, vestigios de la Antigüedad). Se deleitaba en las yuxtaposiciones sorprendentes y en la reversión de las ideas, porque contemplaba el alma como un movimiento continuo, sin posiciones definidas, un concepto fronterizo situado entre el espíritu y la materia. Esta filosofía permaneció en todo momento atenta a la alienación, a la tristeza y a la conciencia de la muerte, sin negar jamás la depresión o separar la melancolía del amor y el amor del intelecto. Se mostraba a menudo despectivamente negligente con la ciencia y la teología contemporáneas[317], y consideraba la evidencia empírica y los

silogismos escolásticos como sólo indirectamente relacionados con el alma. Reconocía, en cambio, el lugar sobresaliente de la imaginación en la conciencia humana[318], y la tenía por la actividad esencial del alma. Por tanto, cualquier psicología que tuviera como objetivo el alma tenía que hablar imaginativamente. Aludía con frecuencia a personajes míticos griegos y romanos, no como alegorías sino como modos de reflexión.

Los neoplatónicos del Renacimiento evocaban también a los pensadores antiguos en sus imágenes personificadas. Los grandes hombres del pasado eran para ellos realidades vivas porque personificaban la necesidad del alma de antepasados espirituales, de tipos ideales, de guías interiores y de mentores que puedan compartir sus vidas con nosotros e inspirarlas más allá de nuestras limitaciones personales. Era entonces práctica habitual entablar un diálogo imaginativo con personajes de la Antigüedad. Petrarca escribía largas cartas a sus parientes interiores –Livio, Virgilio, Séneca, Cicerón, Horacio– y enviaba sus saludos a Homero y Hesíodo. Erasmo oraba al divino Sócrates. Ficino fundó una academia similar a la de Atenas y celebró un banquete para conmemorar el nacimiento de Platón (supuestamente un 7 de noviembre). Maquiavelo buscaba consuelo en la compañía de héroes, poetas y figuras legendarias de la Antigüedad, tales como Moisés, Rómulo y Teseo. Escribió lo siguiente:

> Cuando cae la tarde, vuelvo a casa y entro en mi estudio; y en la puerta me despojo de las ropas cubiertas de barro y de polvo que he llevado durante el día (...) y me pongo prendas regias y cortesanas; y debidamente ataviado, me adentro en los palacios antiguos de hombres antiguos, donde, recibido por ellos con afecto, me alimento con manjares que sólo son míos y para los cuales he nacido; donde no siento rubor al-

guno al hablar con ellos y pedirles razones por sus actos; y ellos me responden amablemente; y puedo pasar horas y horas sin sentir aburrimiento. Me olvido de todas mis preocupaciones, no temo a la pobreza, no siento miedo ante la muerte; me entrego a ellos por completo[319].

La costumbre de Maquiavelo al volver a casa precisaría hoy los servicios de un psiquiatra; pero, entonces, la psicología platónica lo apoyaba. No sólo dio el neoplatonismo paso a la imaginación y a la psicología, sino que el Renacimiento en general reconoció que la imaginación debe tener un lugar, un reino para la ensoñación, como los «palacios antiguos de hombres antiguos» de Maquiavelo.

El lugar de la imaginación podría ser el cielo nocturno de los astrónomos y los astrólogos renacentistas o los continentes geográficos de sus exploradores. También podría ser la gigantesca construcción mitológica de los mundos de Dante, los complicados hornos y recipientes del laboratorio del alquimista, el teatro de la memoria de Giulio Camillo o el pasado imaginal de la Antigüedad griega y romana. La imaginación debe tener espacio para desplegarse diferenciadamente. Esa inconmensurable profundidad del alma, esas interminables cavernas de imágenes, como las llamaba Agustín, o el «pozo negro», en palabras de Hegel, necesitan un recipiente. Si hoy nos proponemos restablecer plenamente la imaginación, también nosotros necesitamos una enorme sala que pueda servir como recipiente «realista».

Para nosotros, el Renacimiento mismo nos proporciona ese magnífico teatro para el alma imaginal. A medida que nos acercamos a él, como período histórico «entonces y allí» y como historia de la psique «aquí y ahora», lo abarcamos de un modo muy similar a como los hombres del Renacimiento abarcaban la historia antigua. También ellos, en sus estudios, vivían una metáfora: el mito de la Antigüedad clásica. También ellos estaban en un entonces y en un ahora, en un allí y en un aquí. A ese mito de la Antigüedad clásica en que se emplazaba el mundo imaginal de los arquetipos se le otorgaba una vida «presente», que debía construirse sobre modelos arquetípicos localizados en el «pasado». No era la historia como tal lo que sustentaba las vidas presentes, puesto que la conciencia de la historia y el interés por la arqueología –por el mundo clásico de la civilización romana entre cuyas ruinas reales vivían– fueron en un principio aspectos accesorios[320]. Era una *fantasía* de la historia en la que había modelos verdaderos de personas, imágenes y estilos. La historia ofreció a la imaginación renacentista un lugar donde colocar las estructuras arquetípicas: le concedió una estructura dentro de la cual fantasear.

El recipiente filosófico de su metáfora, como ya hemos señalado, fue el neoplatonismo, incluida la creencia de que sus textos eran las enseñanzas de un dios o sabio, de Hermes, «más antiguas» –y, por ende, anteriores y más puras– que las de Platón y acaso la Biblia[321]. Al ofrecer a las fantasías de la psique una psicología culturalmente profunda e intelectualmente inmensa, el neoplatonismo renacentista permitió que el alma acogiese a todos sus personajes y formas, y estimuló al individuo a participar en la rebosante naturaleza del alma y a expresar el alma mediante un estallido de actividad cultural no superado hasta el momento.

Aquí encontramos una primera respuesta a la pregunta esencial: ¿cómo fue posible el Renacimiento? Fue posible porque la nueva vida experimentada en el norte de Italia durante el siglo XV tenía su origen en el redescubrimiento de la psique imaginal; los

descubrimientos sobre el hombre, la naturaleza, el arte y el pensamiento surgen del renacimiento del alma en su formulación neoplatónica.

Marsilio Ficino: el patrón renacentista de la psicología arquetípica

El neoplatonismo renacentista es principalmente obra de un solo hombre: Marsilio Ficino, un desamado, corcovado y melancólico profesor y traductor que vivió en Florencia y que es aún una de las figuras más importantes y olvidadas del pensamiento occidental. Si exploramos el porqué de su importancia y de su olvido quizá entendamos mejor la psicología del Renacimiento[322].

Todo sistema psicológico reposa sobre una metapsicología, un conjunto de asunciones implícitas acerca de la naturaleza del alma. Los conductistas requieren la teoría asociacionista de la mente desarrollada por Aristóteles y Locke y la actual teoría de la información; los junguianos dependen de Kant y de la tradición protestante de un incognoscible trascendente; mientras que la metapsicología de los freudianos se deriva de las asunciones decimonónicas respecto de la ciencia, la materia y la evolución. La metapsicología del Renacimiento –el neoplatonismo– se basó principalmente en las traducciones y en las reformulaciones que Ficino hizo de Platón, Plotino y Proclo, además de otros escritores neoplatónicos griegos. El propio Ficino observó el paralelismo entre su recuperación del platonismo y el «renacimiento de la gramática, la poesía, la retórica, la pintura, la escultura, la arquitectura, la música y la astronomía, durante el siglo en el que él vivió»[323].

Convertir a Ficino en la única fuente del renacimiento que tuvo lugar en el *quattrocento* es ir demasiado lejos, pero no cabe duda de que fue él quien formuló la idea central de este movimiento. Fue ésta la idea de alma, y el alma, para Ficino, «era todas las cosas..., el centro del universo, el término medio de todas las cosas»[324]. La psique, no el hombre, era el centro y la medida. «La fascinación de la obra de Ficino reside precisamente aquí: en la invitación a mirar más allá de las opacas superficies de la realidad; de ver no el cuerpo sino el alma, pues sólo quien ve el alma ve al hombre, porque todas las cosas –ya sean plantas, piedras o estrellas en el cielo– tienen su verdad y esa verdad es su alma.»[325] «La filosofía de Ficino es en esencia una invitación *a ver*, con los ojos del alma, el alma de las cosas: un incentivo para zambullirse en las profundidades de la propia alma, de manera que el mundo entero resulte más claro bajo esta luz interior.»[326]

La invitación de Ficino a que veamos psicológicamente supone una auténtica revolución en la filosofía. Dado el lugar central que ocupa el alma, todo pensamiento tiene implicaciones psicológicas y está basado en el alma. Pensamos como nuestras almas nos hacen pensar, de tal modo que la filosofía es un reflejo de lo que ocurre en el alma y un modo de actuar sobre el destino del alma. Así como «las experiencias humanas conducen a ciertas conclusiones filosóficas»[327], también las conclusiones filosóficas conducen a ciertas experiencias humanas. La filosofía es una actividad psicológica.

Por tanto, el terreno de la educación filosófica se convierte en una reeducación del alma. Esto significa, para Ficino, una contraeducación o «la introspección de una experiencia interior que nos instruye sobre la existencia independiente del funcionamiento psíquico»[328]. Los fenómenos están relacionados ante todo y so-

bre todo con el alma, más que con la teología de Dios, la ciencia de la naturaleza o disciplinas humanísticas tales como el lenguaje, la poética y la historia. La pregunta acerca de la influencia de este fenómeno en el alma es un acto que transparenta e interioriza; por eso al pensamiento de Ficino se le ha llamado «filosofía de la inmanencia». Es igualmente una psicologización. Pero sería aún más exacto referirse a su contraeducación como psicoterapia, puesto que va dirigida al alma.

La inmanencia del alma en todas las cosas y en todas las áreas de estudio disuelve las fronteras entre las distintas disciplinas y desliteraliza sus contenidos. Cuando nos ocupamos de la psicología contenida en una filosofía, una teología o una ciencia no estamos estudiando ya ese campo literalmente, pues esta actividad psicológica educa al margen del contenido literal y de la noción literal de campos y departamentos separados. De ahí que el método de la psicologización resulte especialmente amenazador para cualquier construcción rigurosa en un campo que considere su corpus de conocimiento como una verdad doctrinal. Este «triunfo de la descompartimentación»[329] en Ficino tropezó con la oposición del *statu quo* de la ciencia, la filosofía académica tradicional y la religión[330]. El neoplatonismo relativizaba peligrosamente la superioridad absoluta de la revelación cristiana que, gracias a la psicología neoplatónica, pasaba a ser una perspectiva entre otras muchas.

Desde el punto de vista histórico, la extraordinaria influencia del método de pensamiento ficiniano, así como la Academia Platónica que Ficino fundó en Florencia, se perciben sobre todo como un floreciente movimiento subterráneo. Se desarrolló en un breve período de tiempo gracias a un reducido grupo de oradores y escritores geográficamente próximos y moderadamente al tanto

de la vida política que transcurría a su alrededor. Las doctrinas de la Iglesia –salvo en una capitulación ocasional–[331] y el adoctrinamiento de la educación –con la excepción de algunos textos nuevos y algunas traducciones– apenas se dejaron influir por las actividades de Ficino. Las ortodoxias aristotélicas oficiales de la educación psicológica permanecieron intactas, al igual que las ortodoxias psicológicas actuales, incapaces de incorporar a las estructuras académicas el punto de vista que defiende la supremacía de la psique.

Sin embargo, como sostiene Eugenio Garin: «Después de Ficino no hay literatura ni pensamiento en que no se observe huella directa o indirecta de su actividad»[332]. Sus ideas se difundieron como un movimiento por toda la Europa del Renacimiento. Este movimiento del siglo XV, nutrido por una camarilla fiel a un hombre y sostenido a través de la conversación, la correspondencia y el fiero y duro trabajo ante las fauces de la depresión y los pensamientos de muerte –su contenido revolucionario y su impacto sobre el alma de las generaciones posteriores–, es muy similar al psicoanálisis del siglo XX[333].

En ello reside precisamente la importancia de Ficino: fue un médico del alma; el mismo término que el propio Ficino empleaba para referirse a Platón[334] y la misma vocación que le anunció su mecenas, Cosimo de Médicis, quien, en su primer encuentro, cuando Marsilio era aún joven, comentó al parecer que si el padre de Ficino era un médico del cuerpo, Marsilio sería capaz de curar el alma[334a]. Y es precisamente como médico del alma como se ha olvidado a Ficino, porque su pensamiento es, en su sentido más hondo, una psicología profunda; tanto en su construcción de un punto de vista sistemático para la comprensión del alma como en su

tratamiento de esa alma mediante relaciones con principios arquetípicos personificados por los planetas del panteón pagano[335]. Lo que escribía Ficino no era filosofía, como siempre se ha supuesto, sino psicología arquetípica. Su premisa y preocupación básica era el *anima*, y por tanto debe ser leído desde dentro de su propia perspectiva, es decir, psicológicamente.

El *anima* había sido hasta el momento un objeto más de una gran *summa*; el alma, una faceta más del universo compendiado. Pero, a través del neoplatonismo de Ficino, se le concedió a la psique el honor de no seguir siendo únicamente un objeto de estudio, para convertirse en el sujeto que estudia. La psique es un universo, y todo estudio, como vimos en el capítulo 3, es en última instancia psicología.

Patologización del Renacimiento

Puede que el personaje mitológico más popular durante el Renacimiento fuese Proteo[336]. Su imagen siempre cambiante, capaz de adoptar cualquier forma o naturaleza, representaba la cualidad múltiple y ambigua del alma. «Hemos visto», decía Pomponazzi, «que la naturaleza humana es múltiple y ambigua», y esta naturaleza «proviene de la forma misma del alma»[337] (el propio Pomponazzi se deleitaba en la ambigüedad e hizo inscribir en su medallón personal una *gloria duplex*, la doble imagen del águila y el cordero). «El alma puede adoptar cualquier forma (...) y el alma se beneficia de todas las cosas sin distinción. El error y los sueños le prestan un importante servicio...», escribió Montaigne[338]. La naturaleza proteica del hombre procede de la polivalencia inherente a la psique,

que incluye lo grotesco, lo vicioso y lo patológico. En la medida en que una imagen mítica es una presencia que contiene, un modo de dar forma y sentido a la fantasía y al comportamiento, la idea proteica puede albergar los numerosos *daimones* del alma dentro de una relación permanente. Es una imagen parecida a la de Fortuna, en cuya gran rueda se encuentran innumerables direcciones diferentes, una multiplicidad que la diosa cohesiona[339]. Proteo y Fortuna son exaltaciones del principio de Multiplicidad[340].

Porque las multiplicidades del alma necesitan continentes arquetípicos adecuados; de lo contrario –como ángeles caídos en un laberinto–, vagarán en la anarquía. La anarquía comienza cuando perdemos el arquetipo, cuando nos volvemos an-arquetípicos, cuando carecemos de figuras imaginativas que contengan los aspectos absurdos, monstruosos e intolerables de nuestras naturalezas proteicas y de nuestras fortunas. En Proteo y en Fortuna todo tiene un lugar: ninguna forma o posición es indisolublemente inferior o superior, moral o inmoral, pues la rueda gira y la ambigüedad del alma significa que el vicio y la virtud no pueden separarse ya el uno de la otra, como tampoco pueden separarse el águila y el cordero.

Una y otra vez encontramos historiadores que hablan de la inmortalidad del Renacimiento. En una memorable imagen patologizada, digna del arte de la memoria, Voltaire escribe: «Esta cortesía brillaba en medio del crimen; era una túnica de oro y seda empapada de sangre»[341]. La fantasía de decadencia y degeneración pertenece al arquetipo de *renovatio*: renacimiento y deterioro aparecen juntos. La imaginación del renacer, la fantasía de que tiene lugar un renacimiento, comienza con el renacer de la imaginación, cuyos agentes más poderosos son las imágenes patologizadas.

No nos sorprende, por tanto, oír de boca de Northrop Frye que «los escritores del Renacimiento, cuando hablan de la imaginación, se interesan principalmente por su patología, por la histeria y la alucinación.»[342]. La seducción, la violación y la ebriedad fueron temas estadísticamente favorecidos por el arte renacentista[343].

La patologización era una metáfora radical de la vida y proporcionaba a la psicología una apasionada base existencial, sin la cual, como decía Nietzsche, ésta se transforma en mera introspección u observación[344]. Nietzsche señaló también que no podemos hablar del Renacimiento a menos que seamos capaces de reimaginar la intimidad de cada individuo con los sentimientos de muerte y supervivencia. Los libros de historia reflejan siempre esa conciencia patologizada en términos literales: la peste negra, la malaria, la sífilis que apareció de pronto en Nápoles en 1485; piratas, bandidos y mercenarios; la amenaza de los turcos en Oriente[345]. Pero la patologización era una parte esencial de la fantasía renacentista y aparecía bajo todo tipo de formas *imaginarias,* tales como el paranoico interés por los nuevos sistemas de defensa que ocuparon a algunas de las mentes mejor dotadas de la época (Durero, Leonardo da Vinci) con asuntos como las fortificaciones urbanas y la artillería. Había además intrigas políticas, complicadas sospechas y persecuciones reales, especialmente el miedo a las brujas y los comienzos de la Inquisición (*Malleus maleficarum,* 1486). La depresión, que no puede imputarse a los «duros tiempos» por los que toda época inevitablemente atraviesa, o a un rasgo de melancolía que toda persona tiene, parece haber ensombrecido las vidas de individuos tan creativos como Durero, Savonarola, Maquiavelo, Ficino, Leonardo y Miguel Ángel. Petrarca confiesa en su *Secretum* que la *acedia* depresiva podía atormentarlo durante días y noches,

sumirlo en una oscuridad infernal y en un «odio y desprecio por la condición humana». Montaigne escribe: «No hay nada que, desde mi infancia, haya ocupado mi mente tanto como las imágenes de la muerte».

Para imaginar la psique del Renacimiento debemos adentrarnos en una fantasía de reyertas callejeras y envenenamientos, de asesinatos en la Misa mayor, de hijas vendidas, de incesto, tortura, venganza, extorsión y usura en medio de la magnificencia. La hostilidad se calculaba y se cultivaban los enemigos, porque eran necesarios para la completa fenomenología psíquica del ser humano[346]. No hallamos más evidencia de humanidad y humanitarismo que de enemistad. Shakespeare ambientó buena parte de su villanía en Italia, quizá porque era también un realista social, un mero cronista de su tiempo: el padre de Petrarca fue sentenciado a que le amputaran una mano; Cesare da Castel Durante fue acuchillado a muerte en San Pedro; Antonio Cincinello, cuyo padre y abuelo habían estado en prisión, fue descuartizado en su propia casa por el populacho; Peruzzi, el arquitecto, fue envenenado por un colega celoso; Dante, amenazado de mutilación, emprendió el camino del exilio; Miguel Ángel huyó de Florencia, temiendo por su vida; Campanella fue encarcelado por herejía y Torrigiano condenado a muerte por blasfemia; Bruno y Savonarola fueron quemados; Cellini encarcelado en dos ocasiones; Galileo interrogado con amenazas y Tasso –loco– recluido en una celda. Tres cardenales del papa Alejandro VI fueron envenenados.

Y, por asomarnos fuera de Italia, Cervantes perdió un brazo en la guerra y fue vendido como esclavo por los piratas; Camões perdió un ojo; Valdés murió de peste; Jan Hus murió en la hoguera, como Servet y el padre de Vives; Tomás Moro fue ejecutado; Co-

lón fue devuelto a casa encadenado; Zwingli fue muerto en la batalla y Marlowe acuchillado en una reyerta. Psicologizar no era una «mera fantasía», tampoco un método, ni un proyecto de investigación, sino una cuestión de supervivencia. Había que adentrarse en las profundidades de todas las cosas y de todas las personas, y no perder de vista la propia muerte y la propia alma. Era un modo de vivir la vida.

Hades, Perséfone y una psicología de la muerte

En un mundo de tan oscuros abismos, no es de extrañar que Hades desempeñase una función significativa en la fantasía neoplatónica[347]. En esta fantasía, el dios oculto *(deus absconditus)* que gobierna el inframundo de la muerte y ensombrece toda existencia con la cuestión de las consecuencias finales llega a significar también el dios de lo oculto, el significado subterráneo de las cosas, sus más profundas tinieblas. Mundo subterráneo, secreto, ocultación y muerte –ya sea en las cámaras de los conspiradores o en la interioridad psíquica de los académicos– reflejan al invisible dios Hades.

Y es sobre este fondo donde debemos situar también intereses tan importantes en el Renacimiento como la reputación *(fama)*, la nobleza y la dignidad. Éstas cobran una importancia mayor cuando se contemplan en el seno de una psicología que no se olvida de la muerte. Considerar la *fama* sólo fama en nuestro sentido romántico es aplicar la psicología del Renacimiento al inflado egocentrismo del personaje famoso o la estrella del «pop». Pero cuando la muerte introduce la perspectiva básica, la magnificencia, la reputación y la nobleza de estilo son tributos que se ofrecen al alma, parte de lo que puede hacerse por ella durante la breve hora en la que el yo está en el escenario. La fama se refiere por tanto al valor eterno del alma, y la psicología puede permitirse abordar los grandes temas: la perfección de la gracia, la dignidad del hombre o la nobleza de los príncipes. Con la muerte como telón de fondo (y Hades es igualmente llamado Plutón, Riqueza o Dador de la abundancia), la magnificencia del Renacimiento celebra la riqueza, la maravilla y la exótica «otredad» del alma, así como el pleno despliegue de su imaginación. ¡Qué difícil nos resulta, en nuestra tradición nórdica, considerar el alma unida a la fama y el esplendor! ¡Qué virginalmente pura, limpia y austera es nuestra noción del alma!

Detengámonos aquí para recordar que la idea de renacer alude a un fenómeno enteramente psíquico que no tiene equivalente en la naturaleza animal. El Renacimiento es una potencialidad del alma, no de la naturaleza, y es por tanto un *opus contra naturam*, un movimiento que va de la naturaleza al alma. Este movimiento de renacer de la existencia natural a la existencia psicológica requiere una muerte previa o simultánea. Las fantasías de renacer van unidas a las fantasías de muerte; el renacimiento y la muerte se pertenecen. Los eruditos han emplazado la fantasía de la muerte en distintos períodos históricos, como el «otoñar» de la Edad Media en Huizinga, reconociendo así de manera indirecta que morir es parte integrante de la fantasía de renacer, de manera que el renacimiento pertenece arquetípicamente a Hades. Lo que intento decir es que malentendemos el Renacimiento cuando lo percibimos como un turbulento tributo a los dioses del amor, la luz,

la vida y la naturaleza. Creo que el dios del Renacimiento y *el de todos los renacimientos psicológicos* es Hades: el principio arquetípico del aspecto más hondo del alma.

Los humanistas del Renacimiento necesitaban sin duda una fantasía de miseria y de catástrofe para contener la energía renaciente que los impulsaba. Ficino nunca dejó de quejarse de dolor y de melancolía, pero esta «amarga desesperación» fue la fuente de su filosofía psicológica[348]. Petrarca guardaba en su mente «la gran realidad de la vida del hombre: su muerte»[349]. Pero cuanto más se ocupaban de la muerte estos humanistas, más pensaban, escribían, construían, pintaban y cantaban.

Esta preocupación por la muerte nos ofrece una clave para comprender por qué el humanismo renacentista tuvo que convocar a las figuras de Sócrates y Platón para menoscabar a Aristóteles. La definición de alma de Aristóteles como la vida del cuerpo natural indisociablemente ligada a las vidas individuales[350] no deja suficiente espacio para el otro aspecto de la vida, la muerte, o para la relación de la psique con la muerte. La tradición poética griega, desde Homero y a través de Platón, concebía la psique principalmente en relación con la muerte, es decir, en relación con el mundo subterráneo o la vida póstuma. Cuando el alma se describe sólo en relación con la vida y esa vida se identifica con los individuos, no hay manera de «deshumanizar» el alma, no hay otro modo de acercarnos a la psique que el biológico y analítico preferido por Aristóteles. La fantasía aristotélica gobierna la psicología occidental, al igual que el punto de vista de Melanchthon; y la domina todavía hoy cada vez que la psicología adopta un sesgo biológico y orgánico hacia los fenómenos del alma, o cada vez que insiste en el empirismo.

Es esencial transparentar la «falacia orgánica» aristotélica acerca de la psique; de lo contrario, el alma queda atrapada en las perspectivas de la vida. El cuidado del alma significa entonces no sólo reverencia hacia la vida y respeto por los seres humanos individuales en los que el alma se encarna. El aristotelismo descuida aquí lo que los platónicos recuerdan: que la psique es ciertamente la esencia de los cuerpos vivos, pero que los cuerpos vivos son también cuerpos que mueren. La insistencia platónica en la inmortalidad del alma era una insistencia en la disociación del alma con respecto a la vida y en su relación *a priori* con la muerte. Desde este punto de vista, la definición de alma de Aristóteles puede redefinirse de un modo más psicológico: el alma es la actualidad primaria de todo cuerpo que lleva la muerte en su interior. El alma se remite a la fantasía de la muerte abriéndose paso, de innumerables maneras, a través del punto de vista orgánico y natural.

Nos acercamos más a un renacimiento psicológico –bien en nuestras vidas individuales, bien en el terreno de la psicología– cuando recordamos que la psicología del Renacimiento jamás perdió el contacto con la desintegración y la muerte. El renacimiento surge de la amenaza que pesa sobre la supervivencia, y no es la elección de una opción preferible. El renacimiento se nos impone en la terrible patologización de las necesidades psicológicas. Un renacimiento puede surgir de una esquina, de la peste negra y de sus ratas o de la muerte que acecha en la sombra. Entonces, incluso Amor se convierte en un dios de muerte, como lo fue en la imaginería del Renacimiento. Con las piernas cruzadas, su antorcha apuntando hacia abajo, el amor funerario fue una de las figuras favoritas; como lo fue Plutón-Hades, poseedor de las llaves del reino[351]. Nos encontramos ciertamente lejos del humanismo opti-

mista de nuestra psicología nórdica, de su amor edificante, de sus cumbres y sus resurrecciones.

El humanismo del Renacimiento comparte plenamente en este punto la visión homérica de lo humano: *brotos, thnetos*. Todo lo humano es frágil, está sujeto a la muerte. Ser humano significa recordar la muerte y tener una perspectiva informada por la muerte. Ser humano es estar orientado hacia el alma, que a su vez está orientada a la muerte. O, dicho de otro modo: orientarse a la muerte es orientarse hacia el alma. Y ello porque el reino de Hades se remite a la perspectiva arquetípica, que es plenamente psicológica y ajena a las consideraciones de la vida humana: las emociones, las necesidades orgánicas y las relaciones sociales de la psicología humanística. En el reino de Hades sólo existe *psyché;* todos los demás puntos de vista se han desvanecido.

La mitología griega muestra la perspectiva plenamente psicológica de Hades afirmando que éste carece de templos en la superficie de la tierra y que no recibe libaciones. Se diría que Hades se preocupa únicamente del alma, de lo que ocurre «después de la vida», es decir, de los reflejos, las imágenes y los oscuros pensamientos que yacen al margen de la vida y debajo de ella. La muerte es aquí el punto de vista «más allá» y «debajo» de las preocupaciones de la vida, y ha sido desliteralizada de la muerte médica y de la escatología teológica del cielo y el infierno. La muerte en el alma no se vive como una proyección en el tiempo, ni se aplaza a una«vida eterna»; concurre con la vida diaria, tal como Hades convive con su hermano Zeus. La riqueza de Hades-Plutón se refiere psicológicamente a la abundancia que se descubre a través del reconocimiento de las profundidades interiores de la imaginación. Porque el inframundo se concebía mitológicamente co-

no un lugar en el que sólo hay imágenes psíquicas. Desde la pers-)ectiva de Hades *nosotros somos nuestras imágenes*. La perspectiva maginal prevalece de este modo sobre la perspectiva orgánica na- ural.

Si la psicología del humanismo sigue a Aristóteles, identificanlo la psique con la vida y la psicología con el estudio de la natu- 'aleza humana, la psicología arquetípica sigue a Platón y el estudio lel alma en relación con la muerte: psicologizar la extinción que ıale de la vida. No *nuestro* morir desde la vida o nuestra negación le la vida, no una muerte en absoluto literal, sino el movimiento que libera cada acontecimiento de su identidad defensiva con la vida. Este movimiento es interior y descendente, es una psicologización que nos adentra cada vez más en el Hades, pues sólo allí encuentra la psique «permanencia» y «descanso». Hay júbilo en esta visión; a medida que el alma vivifica su propia realidad y se vuelve buscadora y creadora de imágenes, la vida queda relevada de sus vastos compromisos defensivos contra las realidades psíquicas, de sus maníacas propiciaciones para contener a Hades. Perséfone representa míticamente este movimiento del alma *(anima)* que va de la defensa contra Hades a su amor por él.

Cada uno de nosotros representa a Perséfone en su alma: una doncella en un campo de narcisos o margaritas, sosegada y somnolienta en el dulce bienestar de la inocencia, hasta que Hades nos arrastra hacia abajo, nuestra intacta conciencia natural ahora violada, y abierta a la perspectiva de la muerte. Cuando esto ocurre –una desesperación suicida, un súbito fracaso en una carrera profesional prometedora que avanzaba sin obstáculos, una depresión invisible contra la que en vano luchamos–, Perséfone reina en el alma y la vida nos contempla con un ojo más sombrío.

Es como si tuviéramos que atravesar una experiencia de muerte para soltar nuestros asideros en la vida y en los puntos de vista sobre el mundo humano y su psicología aristotélica. Es como si no reconociésemos la plena realidad del alma hasta que Hades la ataca, hasta que las fuerzas invisibles del inframundo inconsciente se hacen con el poder y capturan nuestra normalidad. Sólo entonces, al parecer, somos capaces de distinguir la psique de lo humano, de experimentar en lo más profundo de nuestro ser que la psique tiene relaciones que están muy lejos de las preocupaciones humanas. Entonces vemos las preocupaciones humanas de un modo diferente, psicológicamente.

El rapto de Perséfone no ocurre una sola vez en la vida. Porque esta experiencia del ánima, este cambio radical, es un acontecimiento mítico; opera en todo momento como modelo básico de la psicodinámica. Dado que este mito particular es parte esencial del principal culto mistérico griego de la transformación psicológica, el culto de Eleusis, el rapto del alma inocente por parte de Hades es una necesidad fundamental para el cambio psíquico. Experimentamos su impacto y su júbilo cada vez que un fenómeno es súbitamente arrastrado desde la vida humana y su estado natural hacia una realidad más profunda, más imaginalmente «irreal».

Hasta el momento en que Perséfone es raptada, hasta el momento en que nuestra conciencia natural se patologiza, nuestras almas nos proyectan como realidades literales. Creemos que la vida humana y el alma son naturalmente una misma cosa. No hemos despertado a la muerte. Y de este modo rechazamos la primera metáfora de la existencia humana: que no somos reales. Nos negamos también a admitir que la realidad humana depende plenamente de las realidades que tienen lugar en el alma. Sostener que «no somos reales» significa desprendernos de todas las objetivizaciones en apariencia irreductibles de la personalidad humana –ya se trate del cuerpo orgánico, de la personalidad humana o de la conciencia subjetiva (Descartes)– y comprenderlas como fantasías de la psique. Sostener que «no somos reales» significa que la realidad de las personas y todo acto de conciencia es un reflejo de una imagen de la fantasía: pues éstas son las únicas existencias que no pueden reducirse a algo distinto de su propia imaginería; sólo ellas son lo que literalmente parecen; sólo las fantasías son absoluta e incontrovertiblemente reales.

Al negar la naturaleza fantástica de nuestras vidas, al negarnos a nosotros mismos como metáforas e imágenes creadas por el alma, cada uno de nosotros ha quedado atrapado en un literalismo constantemente forzado: nosotros somos lo real; los dioses están muertos. Al rechazar la fragilidad «como si» de nuestras vidas y negar que en nuestra esencia hay una invisibilidad, como Hades –que es la única certeza previsible y al mismo tiempo indefinible *per se*–, situamos a los dioses dentro de nosotros o creemos inventarlos en cuanto proyecciones de necesidades humanas. Suponemos que las necesidades humanas son los literalismos de la biología, la economía y la sociedad, y no la perpetua insistencia de la psique en imaginar.

La negativa a reconocernos como «irreales» nos impide psicologizarnos. Porque si fuésemos capaces de transparentar, pulverizaríamos el literalismo primordial, la ilusión humanista con respecto a cualquier sentido de la realidad distinto del psíquico. En lugar de ello, nos aferramos a las falacias naturalista y humanista –hechos, materialismo y desarrollo histórico; empirismo, positivis-

mo y personalismo–, a cualquier cosa que sostenga y refuerce nuestra fragilidad.

La psicología del humanismo percibe en parte esta irrealidad en el núcleo de nuestra existencia. Cuando la psicología humanística habla con tanta insistencia de actualización y realización personales, está declarando que no nos hemos actualizado o realizado en absoluto, que aún no estamos hechos. Pero resulta que la psicología del humanismo no puede aferrarse a esta lúgubre visión del hombre y le exhorta entonces a realizarse, a construir una realidad fuera del ego, fuera de sí mismo, que contrarreste su fragilidad. Se aparta de los mitos que confieren a nuestra irrealidad un contexto significativo. Al ignorar la naturaleza mítica del alma y su eterno impulso a salir de la vida para entrar en las imágenes, la psicología del humanismo construye a un hombre fuerte con un alma frágil, que tiembla en el valle del horror existencial.

Cuando no somos capaces de reconocer nuestra fragilidad humana, Perséfone, la imagen del alma, se ve obligada a cargar con ella por nosotros. Es ella quien pasa entonces a ser frágil e insustancial. El alma se convierte así en un espectro al que jamás damos alcance, una hija en fuga permanente, desesperadamente distraída, sintomática, en las fronteras del terreno de la conciencia, incapaz siempre de descender hacia el trono que le corresponde: dentro y abajo. Entonces nos adentramos en la oscuridad temerosos de la oscuridad misma, sin un alma con masa o sustancia.

El ánima en el Renacimiento

La psicología del Renacimiento no concluye en la muerte: sólo comienza en ella. A partir de esta posición se produce el salto a la vida y el abrazo de la sombra y el alma. La preocupación por la sombra, la profunda sensación de maldad, de miseria y de la brevedad de la vida, se conjugan en la filosofía florentina en esta idea dominante: *el bienestar del alma*. ¡Qué extraño matrimonio, qué extraordinaria doble verdad: inhumanidad y alma juntas! ¿Cabe encontrar un contraste más acusado entre la psique y lo humano? La moral renacentista no separaba hacer alma de la profunda inhumanidad y de los procesos patologizadores en el alma misma.

Esta psicología más honda, cuyos principales motores eran lo patologizado y la sombra inhumana, rendía tributo a las imágenes del alma con una pasión productiva que hemos llegado a considerar única en la historia. El ánima reinaba en la Italia del Renacimiento. Aparece en una soberbia variedad de personificaciones que evocan las emociones del alma y al mismo tiempo la encarnan ante nuestra mirada imaginal. Las imágenes abarcan desde aquellas que nos resultan familiares a través de la pintura renacentista, como la de María, especialmente como joven Virgen, hasta las de la diosa Flora y su contrapartida, la Virgen de la Plaga, que diseminaba veneno. Boccaccio escribió un instructivo compendio de feminismo tomando como modelo las biografías de todas las mujeres legendarias de los mitos y de la historia. Para Petrarca, el ánima aparece en Laura, para Dante en Beatriz; y no debemos olvidar a esas maravillosas figuras (paganas) de Armida, en Tasso, y de Angélica (que huye con los paganos), en Ariosto, ni a las deliciosas divinidades (paganas) que pintó Botticelli «porque», según dijo, «no eran reales»; ni la pasión del alma en la lírica de Miguel Ángel.

El ánima llegó incluso a inspirar un movimiento de masas: por

los caminos de Italia marchaban los peregrinos hacia Roma para ver a «Julia, hija de Claudio», ese prodigio de muchacha adolescente descubierta durante las excavaciones practicadas en la primavera de 1485, que, aunque muerta desde hacía más de un milenio, conservaba en sus labios, su pelo y sus ojos una frescura y belleza comparables a las de una persona viva y –siendo una corporeización tangible de la Antigüedad– superaba en hermosura a cualquier criatura viva[352].

El celo religioso reformista de Savonarola en Florencia reconoció la fuerza de la fantasía del ánima e intentó prenderle fuego. Savonarola ordenó levantar una gran pira funeraria piramidal: una repetición de la hoguera de Juana de Arco, esta vez con emblemas del ánima. La base de este horno espiritual estaba formada por máscaras y disfraces de carnaval. A continuación se amontonaron los manuscritos de los poetas y luego los productos cosméticos, los espejos, los ornamentos y las pelucas de las damas, y –ascendiendo más alto– también los laúdes, las arpas y los naipes. Coronaban las torres en llamas cuadros de bellezas femeninas míticas y reales y bustos femeninos antiguos[353].

La obsesiva preocupación por el amor y la belleza –y también las banalidades y obscenidades contenidas en esta obsesión–, los innumerables diálogos sobre el amor y la enorme influencia del comentario que Ficino hizo del *Banquete*, se entienden mejor si consideramos estos fenómenos desde la perspectiva de la creación de alma que tiene lugar a través de la relación carnal entre el alma y eros. De este modo no contemplaremos estas obsesiones únicamente como un brote de poetización frívola y de filosofía *dilettante*, ni tampoco como pornografía renacentista. Son algo que todos hacemos. Son inherentes al movimiento del alma, a la actividad

del ánima, que busca a eros. Para entender su razón de ser, para alcanzar un eros con alma, un erotismo psicológico correctamente llamado platónico, podemos volver la vista hacia esos textos y cuadros. Este estilo de diálogo amoroso y de obsesión por la belleza ya no está de moda entre nosotros. Por el contrario, hoy padecemos la división entre eros y psique, un erotismo sin alma y un alma desexualizada y sin amor.

Puesto que «la ciencia humana fundamental del Renacimiento era el conocimiento del alma»[354], es comprensible que el pensamiento renacentista haya sido ignorado por mucho tiempo como filosofía, despreciado y tachado de fragmentario, asistemático y retórico[355]. Su pensamiento no es filosofía sino psicología; no está arraigado en el intelecto sino en la imaginación. Es pensamiento del ánima, pensamiento que refleja el ánima. Su objetivo era hacer alma; de ahí su concentración en el reino del ánima: tratados sobre el amor, la belleza, el mito, las maquinaciones políticas, el estilo de vida y los ademanes y la expresión estética, además de la música y de obras como la filosofía de Ficino, específicamente orientada al alma. Su interés por la perspectiva visual, y acaso por la polifonía en la música, también puede estar relacionado con su psicología de la ambigüedad surgida de la *gloria duplex*: tener más de un punto de apoyo, mirar qué hay detrás, transparentar, y escuchar las múltiples voces del alma.

Una incursión en la perspectiva pictórica y la polifonía musical

Nos vemos obligados a formular de nuevo la misma pregunta: ¿qué

fue lo que hizo posible el descubrimiento de la perspectiva justo en ese momento de la historia? Tuvo que producirse una transformación de la conciencia para que esta nueva visión, esta nueva capacidad de ver de un modo diferente y con mayor profundidad y sombra, fuese posible. Para algunos, tal cambio de visión está en línea con un ojo nuevo y empírico dirigido a la naturaleza; quienes así piensan establecen una relación directa entre el ojo observador que se desarrollaba durante esta época en el campo de las ciencias naturales y el surgimiento de la perspectiva en el arte. Señalan al tratado de pintura de Alberti (1435-1436) y destacan su fantasía matemática[356]. Pero desde que sabemos que la visión no es independiente de las ideas arquetípicas de la psique, estamos obligados a profundizar aún más en nuestro análisis, a examinar la perspectiva que determina la perspectiva.

Por eso, creo, la nueva perspectiva de la pintura renacentista tiene un trasfondo psicológico. Me refiero a una conciencia nueva y más compleja dentro de la propia psique, que se refleja exteriormente en la descripción y construcción de su imagen del mundo. Esta nueva conciencia compleja requiere una doble verdad *(gloria duplex)* en el espacio, del mismo modo que la perspectiva exige un enfoque desde dos ojos. El «segundo punto de vista» que confirió profundidad a la visión renacentista fue el de la Antigüedad clásica: pagana, politeísta y neoplatónica. Éste proporcionó un nuevo ángulo de visión para todas las cosas del mundo usual y presente[357]. Así, el logro renacentista de la perspectiva espacial refleja los principales temas de este capítulo: a) la dimensión de profundidad del alma que se adentra ahora en las estructuras subjetivas de la conciencia; b) una nueva relación con la imagen y una mayor participación «en» su «realidad»; y c) la apercepción simultánea de la multiplicidad del alma, sus distintos puntos de vista fundiéndose como perspectiva. Una vez más, el pensamiento renacentista creyó estar recuperando, en este

desarrollo, el pasado: el modo de ver de la Antigüedad[358]. La perspectiva no se desarrolló en el seno de la fantasía de progreso de la ciencia o de su fantasía de observación objetiva, sino como *imitatio* de la Antigüedad pagana.

La relación entre la perspectiva espacial y la polifonía sonora ha sido señalada por Lowinsky, quien nos recuerda que muchas expresiones musicales son conceptos espaciales (alto, bajo, ascendente, escala, etc.)[359]. De manera similar, muchos problemas musicales se remiten a la relación que existe entre lo uno y lo múltiple, o a las relaciones que las multiplicidades establecen entre ellas (disonancia, armonía, contrapunto, movimiento paralelo), de tal modo que sus resoluciones anuncian soluciones psicológicas para los problemas de las tensiones policéntricas del alma. La polifonía, que al parecer alcanzó su perfección en la música eclesiástica de Palestrina (1526-1594), puede considerarse igualmente como un triunfo de la conciencia politeísta, en la cual, pese a su público contenido y propósito cristiano, la estructura de la música es tal que «resulta imposible distinguir cuál de las voces desempeña el papel más importante, pues todas son igualmente necesarias para el efecto general»[360]. Otro ejemplo de politeísmo musical, esta vez en lo que se refiere al contenido, lo hallamos en las canciones astrológicas inventadas e interpretadas por Ficino para restablecer la armonía con los planetas que regían sus melancólicos estados psíquicos.

Fueron dos los factores que contribuyeron a crear la condición psicológica que hizo posible la nueva música: uno, las ideas del platonismo[361]; otro, los mitos de la imaginación clásica. Cuando en 1607 Monteverdi escribió la primera ópera de nuestra tradición occidental, *Orfeo*, lo hizo con la idea de reconstruir la tragedia antigua (y esta ópera refleja la historia del descenso de un amante al reino de la muerte para encontrar su alma).

Mi punto de vista en esta incursión en la pintura y en la música in-

tenta imitar al propio Renacimiento: intento comprender la perspectiva y la polifonía situando la psique en el centro de mi relato.

La retórica de la psicología arquetípica

El estilo de los «filósofos» del Renacimiento, como el de esta exposición, sigue un curso errante. Es un estilo repetitivo porque el camino del alma, según Plotino, es el camino del círculo. Es un estilo erróneo en sus hechos, en su lógica y en sus conclusiones porque, como decía Montaigne, el error presta servicio útil al alma. Y es un estilo contradictorio porque, como también decía Montaigne, el alma posee una variedad innumerable de formas, de tal modo que «quien mire con atención en su propio pecho difícilmente se encontrará dos veces en la misma condición. Unas veces confiero a mi alma un rostro y otras otro (...), todas las contrariedades están ahí para ser descubiertas, en uno u otro rincón (...). No puedo decir nada sobre mí mismo, plena, sencilla y sólidamente, sin ambivalencia y confusión. *Distinguo* es el aspecto más universal de mi lógica»[362].

Es éste un estilo que intenta ser preciso a la hora de distinguir entre los diferentes rostros del alma y apela al mismo tiempo a esa alma polifacética mediante un lenguaje figurativo que habla a las emociones, las sensaciones y las fantasías; un lenguaje que persuade mediante el artificio, aunque pueda, en ocasiones, resultar pomposo, afectado e incluso piadosamente vago. Se ha llamado a todo esto retórica. En el Renacimiento aparece, una vez más, la retórica del ánima, en esta ocasión como Afrodita Peitho, la Venus persuasiva que nos hace volver la cabeza con una frase bien construida. La retórica jugaba un papel tan importante en la literatura del Renacimiento porque es el discurso del ánima arquetípica, el estilo que adoptan las palabras cuando es el alma quien las informa.

Nuestra tradición académica ha pasado por alto la psicología del Renacimiento, en parte porque no ha logrado sintonizar con este uso del lenguaje, despellejándolo por su falta de evidencias sólidas y de argumentos disciplinados. Pero ni la lógica ni la prueba logran convencer al ánima, ni entonces ni ahora, de modo que para oír realmente la lengua del Renacimiento tenemos que escuchar a través del ánima, que cobra vida mediante las figuras del habla personificadas y patologizadas, mediante la hipérbole y la metáfora, la indeterminación, la repetición, la alusión, la agudeza y la insinuación. Este lenguaje es enérgico, seductor y convincente, hasta que se analiza como análisis científico o discurso teológico. A partir de ese momento deja de ser «filosofía seria». La súplica, la lamentación y la reiteración retóricas se expresan igual que nuestros síntomas, igual que nuestros sueños. La retórica es un argumento del estado de ánimo; o, mejor dicho, la imaginación no argumenta: imagina[362a]. La retórica jamás persuade a la mente, a menos que ésta sea desde el principio susceptible a la pasión y a las imágenes; su principal inquietud no es formar definiciones, sino modelar la imaginación misma en forma de palabras.

La psicología profunda está hoy enredada en el problema del lenguaje, y se debate en la disyuntiva de basar toda terapia en estructuras lingüísticas o de abandonar por completo el lenguaje en favor de gruñidos y gestos preverbales. La terapia vuelve la vista bien hacia el estructuralismo cartesiano, que abstrae el habla en unidades mínimas impronunciables, bien hacia un resurgimiento

pietista, donde el sonido incoherente del sentimiento lo es todo. Ninguna de estas estructuras o sentimientos inspiran a la psicología a darle a las palabras la magnitud total del alma, porque carecen del rasgo distintivo de la retórica: la *elocuencia*. Volvemos a necesitar algo que era común en el Renacimiento: la creencia en la imaginación verbal y en el poder terapéutico y encantatorio de la palabra[363]. Además de la Francia del intelecto lacaniano y la Alemania de los sentimientos de Reich y de Perls, existe el Mediterráneo de la imaginación, un mar interior de retórica de cuya espuma surge Venus.

La terapia saldría enormemente beneficiada si se interesara de nuevo por la retórica[364]. Si éste es el lenguaje de la psicología del Renacimiento, también puede ser un modo de hacer psicología: la retórica como método. Si el método de la psicología ya no pertenece al ámbito del empirismo, la teología o la filosofía, el estilo en que habla la psicología debe abandonar también esos estilos.

La actual batalla entre psicología arquetípica y las actividades más próximas a ella –la psiquiatría práctica y la filosofía académica– alcanza su máxima intensidad en el terreno del lenguaje. No podemos hablar de casos, como lo hace la psiquiatría, o de ideas, como lo hace la filosofía, aunque podemos emplear términos psiquiátricos y términos filosóficos. Los contenidos de la psiquiatría y de la filosofía son de capital importancia, pero el lenguaje que éstas emplean para expresar dicho contenido asesina el alma. Reaccionamos aquí como Petrarca, que cinceló los contornos del humanismo renacentista combatiendo contra los «físicos» y los «dialécticos», los practicantes empíricos y los pensadores académicos de su época. Petrarca también libró la batalla por el lenguaje. Tanto el nominalismo sin alma de los físicos como la «infantil incapacidad de hablar» de los dialécticos eran para Petrarca un insulto a la elocuencia, donde el cuidado de la palabra significaba el cuidado del alma[365].

Las similitudes entre la retórica y el estilo apropiado para la psicología profunda pueden ser mayores de lo que nos parecen. Panofsky ha comparado el neoplatonismo con la fuerza del psicoanálisis, pese al hecho de que el pensamiento de Ficino no se considera «filosofía seria». Otro gigantesco corpus de pensamiento, la literatura de la psicología profunda, tampoco puede considerarse como filosofía seria. Las críticas filosóficas lo atacan una y otra vez, pero siempre sale indemne. La psicología profunda no sólo tiene un objeto de estudio específico, la psique, sino también su propio estilo de acercamiento, la literatura psicológica: historiales de casos, mitos de la psicodinámica, ritos de confesión, epopeyas familiares, fantasías sexuales y sueños. La literatura psicológica intenta ser científica y racional, amasar datos y sacar conclusiones. Por eso es a menudo malinterpretada y por eso a menudo se malinterpreta a sí misma, en la fantasía de que desarrolla un tipo de explicación racional discursiva. Pero lo que hacemos en psicología se puede comparar a la filosofía del Renacimiento, de la cual Kristeller afirma que «el contenido y la tarea de la filosofía, y su relación con otras disciplinas, tales como la teología y la literatura, las matemáticas y la medicina, se concibieron de un modo muy distinto a como se concibió en otras épocas de la filosofía...»[366].

En este sentido, el estilo de Jung está más próximo a la retórica renacentista que el de Freud. La sobria claridad de Freud conserva en todo momento una consistencia hermosa; da igual que escriba sobre la afasia, la cocaína, las experiencias sexuales femeninas, Moisés o la locura del juez Schreber. Pero Jung es irregular.

Puede escribir como un gnóstico, como un gurú oriental, como un científico estadístico o como un predicador. Se le ha culpado con muchos de los defectos atribuidos a Plutarco, uno de los principales modelos del humanismo renacentista: mala filosofía, mala teología, mala historia y mal estilo[367]. El neoplatonismo, igual que los textos de Jung, se ha definido como «esa extraña mezcla de pensamiento y misterio, de piedad, magia y absurdo»[368]. El pensamiento de Jung, como el de los neoplatónicos, rara vez es estudiado en un departamento de filosofía. Su retórica, como la de los neoplatónicos, no es para la mente académica «filosofía seria», como lo es la lúcida escritura monocular de Descartes, Locke o Bertrand Russell.

¿No podemos pronunciar la psicología a medida que la pensamos, en lugar de traducirla a la lengua extranjera del racionalismo conceptual? Si pensamos la psicología como fantasía, como personificaciones, patologizaciones y proposiciones del tipo «como si», nuestro lenguaje debe tornarse elocuente. La retórica puede ayudarnos a encontrar el camino, puesto que su objetivo, como el de la psicología profunda, es poner en movimiento las imágenes y las pasiones del alma. Para mover el pensamiento de la psicología, para que su reflexión avance, debemos mover primero el alma, donde el pensamiento tiene su morada.

Puede que el estilo de Jung sea precisamente el que necesitamos para hacer alma. Su variedad refleja la necesidad de disponer de diferentes estilos para diferentes constelaciones arquetípicas. Uno de los métodos retóricos del Renacimiento diferenciaba los estilos de expresión literaria según los siete planetas, que personificaban la Belleza, la Sinceridad, la Velocidad, la Gravedad, y así sucesivamente[369]. Se usaban distintos géneros para crear distintos

efectos en el alma. Porque la cuestión de la retórica en psicología puede reducirse en última instancia a «quién habla a quién». Si queremos comprometernos con las diversas personas de la psique, y especialmente con el ánima, nuestras palabras deberán dar cabida a una amplia variedad de modos arquetípicos, una «extraña mezcla» de pensamiento, piedad y absurdo.

La retórica de la psicología arquetípica aspira a objetivos aún más lejanos. Su interés por el lenguaje no es el de mejorar la comunicación entre los humanos, sino el de seguir los pasos de Platón cuando afirmó que la competencia que uno puede llegar a desarrollar en el arte del lenguaje «debería ejercerse no por el mero hecho de hablar y relacionarse con los semejantes, sino para ser capaz de decir lo que place a los dioses»[370]. Si luchamos con el lenguaje es por la relación de éste con los dominantes arquetípicos.

La retórica desvela uno de los principales estados de ánimo de estos capítulos, originalmente concebidos como conferencias para ser pronunciadas y escuchadas; la retórica nos permite además poner punto final a la cuestión del lenguaje, que nos ha acompañado en todo momento. Primero fue el modo de hablar personificado, luego la cuestión de la clasificación y del nominalismo en psicopatología y por último el continuo encuentro entre lo literal y lo metafórico.

Hemos prestado una atención especial al lenguaje porque reconocemos que existe una relación especial entre alma y palabra, entre psique y logos, y que su unión es nuestro campo: la psicología. En términos ideales, la psicología significa dar alma al lenguaje y encontrar un lenguaje para el alma. Si la psicología profunda se preocupa tanto por el lenguaje es porque no partimos únicamente de lo que Freud llamó por primera vez su «cura ha-

blada»; partimos del propio ser humano: *del hombre como voz del alma.* La palabra es el punto de partida tanto del humanismo renacentista como de la psicoterapia, porque la formación de la fantasía mediante la palabra es una característica esencial del ser humano: ya sea en Grecia, donde «bárbaro» era el término que designaba al que hablaba otra lengua, en el Renacimiento, donde el que carecía de retórica no era civilizado, o en el pensamiento actual, que estudia las diferencias fundamentales entre el hombre y el mono remitiéndose a la anatomía del habla y los puntos de articulación de la cavidad bucal y la garganta[371].

Incluso un metafísico tan abstracto como Whitehead reconoció la supremacía del lenguaje sobre el gesto a la hora de estimular las «intimidades de la existencia corporal... Así, el sonido producido por la voz es un símbolo natural de la profundidad de la existencia orgánica»[372]. Si queremos profundizar debemos llegar hasta la poética del alma contenida en la carne y sus gritos. No son la carne ni los gritos, sino sus imágenes en palabras, las que hacen alma. La visión cristiana siempre insistió en ello: la palabra como carne, la carne como palabra; mis palabras, los órganos del cuerpo; mi cuerpo, una enciclopedia, una *summa* de palabras.

La «cura hablada» de Freud es también la terapia de nuestra habla, un intento de realizar la más difícil de nuestras tareas culturales, que es la de rectificar el lenguaje: la palabra adecuada. La abrumadora dificultad de comunicar alma a través del habla se torna abrumadoramente real cuando dos personas se sientan cara a cara y rodilla con rodilla, como en un análisis con Jung. Caemos entonces en la cuenta del milagro que supone encontrar las palabras adecuadas, palabras que sustentan debidamente el alma y en las que se entretejen el pensamiento, la imagen y el sentimiento.

Entonces comprendemos que puede hacerse alma allí mismo, sencillamente mediante el habla. Este tipo de conversación es la empresa psicológica más compleja que quepa imaginar, y nos cuenta por qué la psicología de Jung supuso un avance *cultural* sobre el estilo de «cura hablada» de Freud, con su libres asociaciones autistas sobre el diván.

Todas las terapias modernas que proclaman el valor terapéutico de la acción sobre la palabra (Moreno) y buscan técnicas para sustituir la «cura hablada» (y no para complementarla) están reprimiendo la más humana de las facultades: el relato de las historias de nuestras almas. Estas terapias pueden curar al niño que hay en nosotros y que aún no ha aprendido a hablar, o al animal que no sabe hacerlo, o a un espíritu-*daimon* que está más allá de las palabras porque está más allá del alma. Pero sólo los esfuerzos continuados por encontrar un habla precisa del alma pueden curar nuestra habla de su cháchara vacía y restituirla a su función primordial: comunicar alma.

El alma con masa y sustancia puede evocarse mediante la palabra y expresarse con palabras; pues el mito y la poesía, tan plenamente verbales e «incorpóreos», resuenan, sin embargo, con las más hondas intimidades de la existencia orgánica. Un rasgo distintivo del hombre imaginal es que el habla de su alma, y el alcance de esta habla, su espontaneidad autogenerativa, su precisa sutileza y su ambigua sugerencia, y su capacidad, como decía Hegel, «de recibir y reproducir cualquier modificación de nuestra facultad ideacional»[373], no pueden ser suplantados mediante la tecnología de los medios de comunicación, el silencio espiritual contemplativo, o los gestos y signos físicos. Cuanto más eludimos el riesgo de hablar, por la ansiedad semántica que mantiene al alma

en una incomunicación secreta íntima y personal, más hondo se torna el abismo de credibilidad que se abre entre lo que somos y lo que decimos, separando la psique del *lógos*. Cuanto más nos dejamos atrapar por la inhibición lingüística, más abdicamos del principio rector de la existencia psicológica. El hecho de que nos volvamos entonces a las ratas de Skinner y a los perros de Pavlov, a los gansos y los lobos de Lorenz –que sintonicemos con los delfines o consideremos al hombre un mono desnudo– para encontrar prototipos para el comportamiento humano, revela hasta qué punto estamos perdiendo nuestra habla y con ella nuestro sentido de la peculiaridad de la naturaleza humana. *No son prototipos animales lo que necesitamos para descubrir nuestros modelos originales, sino arquetipos personificados, cada uno de los cuales habla, tiene un nombre*[374] *y una existencia propia en el mundo del lenguaje del mito.* Sin habla perdemos el alma y el ser humano asume el ser fantástico de los animales. Pero el hombre es mitad ángel porque puede hablar. Cuanto más desconfiamos del habla en la terapia o del poder terapéutico de la palabra, más cerca estamos de ser absorbidos por la fantasía de lo arquetípicamente subhumano y de que el bárbaro arquetípico invada las ruinas de una cultura que rechazó la elocuencia como espejo de su alma.

Entre el fracaso de la psicología y el renacimiento de la psicología: la psicología re-imaginada

Ahora, al final de estos cuatro capítulos, hemos vuelto fríamente la espalda al humanismo contemporáneo para regresar al Renacimiento, en busca de una visión de la psique que pueda servirnos de base para una re-visión de la psicología. Cuando miramos hacia esa «depresión creativa» que fue el Renacimiento somos más capaces de ver que la psique está viviendo hoy procesos similares. Hemos usado la historia como un medio para psicologizar el presente. Hemos proyectado las realidades actuales del alma sobre una pantalla histórica lejana, leído el presente como historia y la historia como presente, tal y como el Renacimiento se imaginó a sí mismo frente a la fantasía de la Antigüedad. Así, el Renacimiento y su psicología son una fantasía acerca de las posibilidades actuales para un renacer de la psicología.

Pese a que hemos desacreditado repetidamente al héroe, la psicologización en estas páginas nos conduce finalmente a la siguiente fantasía heroica: buscamos en la fantasía del Renacimiento un punto de Arquímedes que nos ofrezca el suficiente apoyo psicológico como para alzar este campo intransitable, reseco y polvoriento –labrado desde antiguo por trabajadores puritanos, sus animales y sus máquinas– y alejarlo de una vez de sus viejos principios reformistas para asentarlo de nuevo sobre el lomo del toro mediterráneo –el peligroso toro bicorne de Ortega–, su estilo de locura y su estilo de fertilidad.

Busco el mito que pueda transportar la psicología y que permita a la psicología transportar el alma. Y la pregunta que formularé ahora que hemos llegado al final y ya es demasiado tarde para contestar es si el alma que hoy vuelve a agitarse puede recibir la ayuda de la psicología tradicional, si lo que hoy llamamos psicología satisface las necesidades de la psique.

El alma se agita y la sombra está lejos. La transición, la crisis y la amenaza de colapso individual y social colman el aire de preguntas acerca de la supervivencia similares a las del Renacimiento.

La psique ya no puede contenerse en los viejos recipientes de la cultura cristiana. La fantasía individual, el mito pagano, el ánima, se recrudecen y bullen. Y con el ánima regresan los estandartes alzados en su nombre por sus devotos renacentistas y por los románticos: libertad de imaginar, de ser hermosa, de mostrar la extrañeza y la diversidad patologizadas. Regresa a su trono la comunión con el alma, en la naturaleza intacta, en la *poiesis* de la música y en la evocación de Eros y el recuerdo de la muerte. La revolución en nombre del alma tal vez no demuestre estas cualidades, pero se pronuncia en nombre de ellas. Y con el regreso del alma lo literal puede perder su supremacía. Lo imaginal se ha vuelto real; para muchos, es *lo* real. Sólo ha transcurrido una generación desde que Jung pronunció sus conferencias Terry y, sin embargo, hoy aceptamos fácilmente lo que para él fue entonces la inmensa carga de establecer la premisa básica: la realidad psíquica. Las definiciones previas de la existencia humana –el hombre religioso, el hombre político, el hombre científico, el hombre económico– han dado paso súbitamente al hombre psicológico, lo que significa que hacer alma vuelve a ser una preocupación general. El alma vuelve a encontrarse en el centro de la escena histórica, independientemente de la psicología. La psique se mueve; pero ¿lo hace la psicología? ¿Puede la psicología moverse tal como ahora se percibe a sí misma?

Hemos visto que la psicología surgió del protestantismo de la Europa del norte y central, y desde allí se extendió hacia Occidente y América del Norte. Leer psicología, encontrar psicólogos, hacer investigación psicológica nos ha conducido a este espacio geográfico. Como si los japoneses, los rusos, los árabes, los africanos y los latinos no tuvieran psicología. Es más, el terreno ha sido

principalmente germánico. La psicología ha sido principalmente una creación de la lengua alemana a partir del alma alemana. Igual que William Cullen, de Edimburgo –inventor de la palabra «neurosis»–, volvió la vista hacia Göttingen en el siglo XVIII; igual que Coleridge, los trascendentalistas de Nueva Inglaterra y los herbartianos de principios del siglo XIX volvieron la vista hacia Königsberg, Wittenberg y Weimar; igual que William James viajó a Leipzig a finales del mismo siglo; así también nuestra época volvió la vista hacia Viena y Zurich, hacia Husserl, Heidegger, Binswanger, Rorschach y Stern, hacia la psicología teológica de Tillich, Bultmann, Brunner y Barth, o incluso hacia Marx y Engels, o hacia la hermenéutica de Gadamer, Koffka y Kohler, o hacia Konrad Lorenz, o hacia Marcuse y Reich, o Horney, Moreno, Erikson, Fromm y Perls, o hacia Wittgenstein, Nietzsche y Hesse. La lista sería interminable[375]. El cosmos que dio vida y sigue dando vida a lo que llamamos psicología, y del cual extraemos nuestras perspectivas psicológicas, ha estado siempre al norte, detrás de las montañas, sin llegar a ser alcanzado del todo por la tradición clásica mediterránea.

La «psicología» es el resultado de una visión condicionada por su situación histórica, geográfica y cultural. Cuando preguntamos: «¿Qué es psicología? Dame una definición de ella, de su materia, sus problemas y sus métodos», las respuestas ofrecidas por cualquier escuela siguen aludiendo invariablemente a la misma base. Nos encontramos siempre con el mismo literalismo y el mismo voluntarismo que hizo su aparición con la Reforma. La intencionalidad, la voluntad, el impulso y la motivación son tan cruciales hoy como lo fueron entonces; y también lo son el reflexivo sí mismo, el carácter anal y el ego independiente en el centro, ya los anali-

cemos en su conducta o los veneremos como introspección. Observamos el mismo celo instructivo, hoy transformado en teoría de la educación, que había en los tiempos de Melanchthon –el llamado «maestro de Alemania»–, quien vio la salvación de su país también en la aplicación de una correcta teoría educativa. Pues no importa que seamos conductistas o freudianos estrictos, que persigamos el autocontrol o el abandono de nosotros mismos, la introspección o la estadística, o que intentemos desinhibirnos en un arranque de glosolalia, pintura creativa o encuentros al desnudo: la psicología permanece fiel a su base reformista.

Y esta psicología, para la cual construimos grandes edificios a los que acuden en manada los alumnos, con sus bibliotecas, conferencias, laboratorios, semanarios, clínicas y subvenciones para la salud mental, ha sido y continúa siendo impotente. Nada, nada, nada. ¿Qué *therapeia* ha ofrecido al alma de nuestra civilización en los cuatro siglos transcurridos desde Melanchthon? Sólo lo que los psicólogos somos capaces de mostrar con respecto a la sombra de la civilización, su inhumanidad o, en lo que concierne al ánima, el declive de su belleza, de su naturaleza e incluso de sus anhelos.

La psicología se ha despreocupado del mito y de la imaginación y ha mostrado un escaso interés por la historia, la belleza, la sensualidad o la elocuencia: los temas del Renacimiento. Su pragmatismo, ya sea en la práctica clínica o en el laboratorio, mata la fantasía o la subvierte, poniéndola al servicio de objetivos prácticos. El amor se convierte en un problema sexual; la religión en una actitud étnica; el alma en una insignia política. No hay en los manuales de psicología capítulos más estériles y triviales que los dedicados a la imaginación, la emoción y el modo de vivir la vida o de morir la muerte. La psicología apenas ha sido rozada por el ánima

hasta muy recientemente, ahora que el alma se agita y empieza a reclamarla para recuperar su importancia y profundidad.

El rumbo de la psicología sigue marcado por sus orígenes en la Reforma. Por un lado, la psicología se presenta como terapia: un modo de autorreflexión y de mejora de uno mismo. Este subjetivismo introspectivo (común a todas las escuelas) es sostenido por profundas esperanzas pietistas de salvación personal y de beneficio moral obtenido con el trabajo sobre uno mismo. El peso y la seriedad de la psicoterapia (incluso en las soleadas escuelas californianas) produce en quienes la practican nuevas cargas de culpa, esta vez en lo que concierne a la moralidad de sus objetivos terapéuticos. Hoy se nos acusa de defendernos o resistirnos al proceso terapéutico como en otro tiempo se nos habría acusado de cerrarnos a la gracia de Dios o de apartarnos de Su voluntad.

Por otro lado, se ha librado una feroz batalla reactiva contra los juicios de valor y la introspección de la terapia y en favor del empirismo, la concreción y la segmentación; pero sus raíces surgen del mismo voluntarismo y literalismo heroico, pues el norte creó tanto el pietismo psicológico como los laboratorios psicológicos: los dos métodos de tomar la medida del hombre. El animal, el laboratorio y la estadística se han convertido en medios de salvar la psicología del subjetivismo y el moralismo inherentes a todo sistema psicológico. La investigación experimental ha ofrecido una resistencia maníaca a la introspección, y la introspección clínica se ha ofrecido como refugio paranoico para eludir la responsabilidad pública.

Tome el camino que tome, la psicología no abandona jamás su raíz protestante, lo que nos lleva a la siguiente conclusión: *las numerosas escuelas psicológicas pertenecen al ámbito del protestantismo;* sea

cual sea su estilo, sea cual sea su rama. Los sistemas doctrinales de la psicología son equivalentes laicos del pensamiento religioso acerca del alma, y las múltiples variedades de psicología que llevan el nombre de sus líderes o sus lugares de origen son idénticas a la proliferación de sectas en el protestantismo.

Por tanto, la revolución que fermenta en el alma del monoteísmo nórdico y que ha dado origen a la creencia en la muerte de su Dios debe de estar produciéndose también en la psicología. También la psicología ha de afligirse por la muerte de este Dios.

Éste es, por tanto, un momento psicológico en el que resulta posible el renacimiento de la psicología. Porque hemos aprendido de la psicología del Renacimiento que el renacer va unido a la derrota, que el fracaso es su precondición y Hades su más profundo secreto. Avanzar hacia un renacimiento, hacia una re-visión de la psicología, significa en primer lugar reconocer la muerte del dios de la psicología y la consiguiente muerte en el alma de la psicología como vía practicable para hacer alma.

La psicología percibe su fracaso y busca a tientas nuevos modos para re-imaginarse a la luz de un nuevo reflejo religioso. Pero la sabiduría yaqui del acecho o las sonrisas hindúes de un niño divino no son menos simplistas que los antiguos espejos favoritos de la psicología: máquinas, monos y menores de edad. Lo primitivo de sus espejos refleja lo primitivo de la visión que la psicología tiene tanto del hombre como del alma: algo ingenuo, inarticulado, inculto, como si la complejidad humana o la diversidad del alma pudieran contenerse en proverbios y homilías. La psicología ha estado tan atrapada por las literalizaciones de la sutileza que se vuelve ahora a la estupidez como una salida, pues hasta el momento ha confundido precisión con medida, discernimiento con segmentación, sofisticación con tecnología y diferenciación con compartimentación.

En nuestra re-visión de la psicología nos hemos vuelto, en cambio, hacia las épocas más complejas y ricas de nuestra civilización y sus representaciones más sofisticadas –en imágenes, ideas y personas– para devolver a la complejidad y a la sutileza un sentido plenamente psicológico. En nuestro viaje ha sido crucial la insistencia en la perspectiva politeísta mítica. Un renacimiento de la psicología sólo se producirá si se ofrece a la psique la oportunidad de encontrarse a sí misma frente al más pleno de los fondos posibles. La complejidad psíquica precisa de todos los dioses; nuestra totalidad sólo puede ser adecuadamente contenida por un Panteón.

Debe haber espacio para todo; de lo contrario volveremos a caer en los hábitos antiguos, a necesitar bolsas llamadas *patología, herejía*, ello, para todo lo que no encuentra lugar. Un espectro policromático ofrece, además, un modelo cultural para hacer alma. Al ampliar y complicar nuestras imágenes y nuestros mitos dispondremos de un mayor número de recipientes, más hondos, para contener la abrumadora cantidad de fantasías de nuestra época. Lo contrario es la barbarie, la anarquía o la inmovilidad monolítica.

La razón no puede hacerlo –según H. G. Wells, la razón se agotó ya hace tiempo– y el ego tampoco; por más fuerte, maduro y desarrollado que sea. La historia de la psicología, desde la Reforma, muestra el movimiento de su razón y el fortalecimiento de su ego, pero la historia de la civilización muestra también el movimiento de la sinrazón, de los poderes imaginales que irrumpen en la razón, hinchándola de ideologías y marcando así su rumbo. La psicología no ha encontrado medios para reflejar esos poderes ima-

ginales, y ésta es la causa principal de su fracaso. Una psicología en la que apenas hay espacio para la imaginación no puede alojar las imágenes que gobiernan nuestras vidas.

Al desatender las imágenes, la psicología se convierte, de mejor o peor grado, en un moralismo que refuerza la razón y la voluntad: el viejo ego. Y de este modo se ha obsesionado con una idea sobrevalorada: el hombre –una ideología que surge del héroe de la Reforma, sordo a todo menos al sonido de los clarines, en lucha por abrirse camino entre opciones binarias, responsable, entregado, que avanza hacia la luz, apartando de su camino el alma y las tinieblas–. Si nuestra civilización sufre de *hýbris,* de inflación del ego y de *superbia,* lo debe en parte a la psicología. Ha contemplado el alma en el espejo del ego, sin ver nunca la psique; viendo siempre al hombre. Y este hombre es el hombre monoteísta de la Reforma, el enemigo de las imágenes.

Mas para avanzar hacia un renacimiento, la psicología debería prescindir de una de sus convicciones reformistas más tenaces. Debería apartarse de la preocupación moral y preocuparse por lo imaginal; la imagen antes del juicio, la imaginación antes del ser humano, Psique antes de Prometeo y Hércules, antes de Moisés y antes de Cristo. La psicología no puede despojarse de su historia, pero sí puede ver a través de ella. Dejará entonces de adoptar la actitud moral de la civilización frente al descontento del alma y se volverá hacia el alma. En sus semillas imaginales yace el renacimiento no sólo de la psicología, sino acaso también de la civilización. Todo comienza en la fantasía.

Apunto aquí hacia lo que considero la razón arquetípica del fracaso de la psicología a la hora de satisfacer las necesidades del alma. Porque este contraste –geográfico, histórico y arquetípico– entre Reforma y Renacimiento[376], entre transalpino y cisalpino, entre conciencia monoteísta hebraica y conciencia politeísta helénica, ha dividido la psique en dos mitades que hoy se llaman «consciente» e «inconsciente». Este contraste, aunque simbolizado por Europa, está presente en el alma de cada individuo que pertenezca a la cultura occidental, y la psicología sólo ha trabajado un lado de la montaña. La psicología profunda, que debería ser fiel a las actividades del otro lado, es también una fantasía nacida en la Europa del norte y central. Aún no hemos descubierto una psicología profunda elaborada al otro lado de las montañas, a partir de la imaginación del helenismo, el neoplatonismo renacentista y el politeísmo.

Lo que hemos llegado a llamar conciencia «occidental» es en realidad conciencia nórdica. Y tergiversamos la situación psicológica cuando imaginamos que la oposición básica en el alma es la del este y el oeste. Como este emparejamiento es horizontal, tiende a proyectar sus oposiciones hacia fuera, hacia la geografía literal del espacio exterior, atrapándonos en identificaciones con Oriente u Occidente y en fantasías destinadas a unir nuestras almas mediante el encuentro de ambos mundos. El otro emparejamiento de nuestras almas es el del norte y el sur, la luz y la sombra, lo consciente y lo inconsciente: una división vertical entre lo que está arriba y lo que está abajo, un reflejo en una geografía imaginal de nuestra historia cultural.

Adentrarse en el sur es un viaje para exploradores. Es la dirección de la profundidad, diferente del viaje a Oriente y de la riada de niñas y niños mimados en busca de armonías pacíficas, diferente también del ascenso nórdico hacia la fría observación objetiva. Ir hacia el sur significa abandonar nuestro territorio psicológico, aun a riesgo de caer en la desorientación arquetípica. En cierta ocasión,

cuando Jung intentó aventurarse más allá de sus fronteras psíquicas en dirección a Roma, se desmayó en la estación[377]. Un fenómeno similar de patologización le ocurrió a Freud en Atenas[378]. «Roma» y «Atenas» se encontraban más allá de los límites tolerables para los fundadores de la psicología profunda. Adentrarse en el sur puede significar dejar atrás todo lo que hasta el momento hemos considerado «psicología»[379].

La geografía imaginal y cultural se fusionan en el descubrimiento de lo inconsciente, pues cuando la psicología se adentró por primera vez en las profundidades de la psique, lo que desveló en primer lugar fue una distorsión reprimida del hombre renacentista. Su naturaleza politeísta proteica se llamaba ahora perversidad polimórfica. Su necesidad de búsqueda, de celebración y de liturgia se convirtió en exteriorización o compulsión ritual; su regreso a antiguos modos de comportamiento se tradujo como ateísmo regresivo, y su visión de la muerte quedó, si nos atenemos a los términos de la psicología profunda, reducida a actitudes autodestructivas del impulso de muerte. La única gran concesión a la imaginación mítica –la fantasía edípica de Freud– permaneció confinada en el ámbito del monoteísmo. Un solo mito fue capaz de representar la psique de toda la humanidad.

Pero no hemos acabado con el hombre renacentista. Aún vive en nosotros, aunque no en las ambiciones de nuestro ego. Vive en nuestros sueños. El retorno de lo reprimido es también el retorno del Renacimiento a nuestra conciencia nórdica –y este retorno procede del otro lado de cualquier montaña, de cualquier frontera, en forma de italiano, árabe, mexicano, judío, caribeño, o moro renacentista–. Oscurecido tras un largo período de reclusión en los agujeros negros de nuestra conciencia nórdica, el hombre del

Renacimiento es lo que hoy llamamos sombra o ello o el lado oscuro natural, instintivo y creativo. En sus manos están las llaves del reino terapéutico. Pues el camino de la plenitud para todas las escuelas de psicoterapia moderna pasa por dejar de reprimir el fondo oscuro. La fantasía esencial de renacimiento en la práctica terapéutica es la reunión con el hombre del Renacimiento, su vitalidad, su libertad y su otra moralidad.

Difícilmente puede haber fantasía más peligrosa. La terapia no llega a comprender del todo lo que esto sugiere. Porque el hombre proteico del Renacimiento no es otro que el toro bicorne de Ortega, Dioniso, nuestro Diablo, pagano, perverso, psicopático, todopoderoso, una vez que atraviesa la pared de la montaña. El más grande baluarte de la conciencia nórdica fue su Dios ahora muerto, que capitaneaba batallones de luz: filósofos morales, predicadores y psicólogos. Pero la confusión reina entre las tropas cuando la tienda del comandante aletea con el viento. Dejar que las profundidades emerjan a la superficie sin activar nuestros sistemas de protección es lo que la psiquiatría llama psicosis: las imágenes, voces y energías que invaden las ciudades vacías de la razón, despersonificadas y desmitologizadas, y por tanto *carentes de recipientes en los que guardar los influjos divinos*. Los dioses se han convertido en enfermedades. No podemos dar órdenes al comandante, ni reemplazarlo por el sargento, el ego fuerte. Es demasiado tarde para eso; el siglo XIX ha concluido y las fantasías que merodean hacen caso omiso del ego. Huir hacia Oriente, o hacia las alturas de la trascendencia, o hacia la futurología, deja la tierra yerma, sin nutrientes, sin un fondo que nos acoja en el futuro.

Nos queda una alternativa y ésta se encamina al sur: alentar las imágenes regresando a la invitación de Plotino (pág. 77) y cons-

truyendo «altares y estatuas» para las «porciones y fases» y patologizaciones del alma; elaborar los «receptáculos adecuados» para la psique dentro de la psique. Entonces podemos situar el torbellino de nuestras fantasías en el más amplio repositorio de los mitos y, al conferirles la perspectiva del mito, sacarlas de las calles, donde sólo producen disturbios mediante impulsos repentinos. Hablo de centrar nuestra atención en todo momento en la imaginación, desde la primera historia que contamos a un niño hasta las últimas conversaciones de la vejez. Hablo de recuperar el espacio psíquico perdido para contener y de los espejos perdidos para reflejar. Necesitamos construir de nuevo psicologías ricas y fantásticas, como las de la mitología clásica, el arte de la memoria y la alquimia; como las de Jung, como las del neoplatonismo que organizó y culturizó la locura del Renacimiento y de los románticos. Pues lo que le ocurre a nuestra cultura es lo que le ocurre a *nuestra* cultura, a nuestras fantasías e imágenes individuales, ya optemos por moralizarlas y reprimirlas, diagnosticarlas y encarcelarlas, explotarlas y traicionarlas, drogarlas o burlarnos de ellas. El alma de nuestra civilización depende de la civilización de nuestra alma. La imaginación de nuestra cultura exige una cultura de la imaginación.

Tendremos que construir nuevas arenas imaginales para el toro, nuevos circos imaginales para la multitud de personas, nuevos teatros para las imágenes, nuevas procesiones imaginales para las impetuosas fantasías míticas que ahora nos invaden, que surcan velozmente nuestra noche sobre motocicletas psicopáticas. El hombre del Renacimiento, la sombra, debe ser encarada en su propio estilo, en su propio territorio. La integración de la sombra es una emigración. No él a nosotros; nosotros a él. Su incursión es barbarismo; nuestro descenso es cultura.

Si he prestado tanta atención al Renacimiento ha sido con el fin de ofrecer un fondo adecuado para las fuerzas que amenazan nuestro bienestar psíquico individual y nuestra civilización. Nuestro tiempo y su conciencia son, en muchos sentidos, similares a los del Renacimiento, tal como nosotros lo imaginamos. Ahora, igual que entonces, tenemos la oportunidad, en medio del desmembramiento, de re-imaginar nuestro mundo. Tenemos ante todo la posibilidad de re-imaginar la psicología para que pueda comprender y modelar el caos que habita en las abarrotadas profundidades del hombre del norte. Esta región ha sido largamente maldecida por la monolítica visión de la conciencia monoteísta, que fundió las profundidades de Perséfone y las riquezas de Plutón, la diversidad de Proteo y la naturaleza de Pan en un único monstruo: el Diablo. Pero ahora que la conciencia se desintegra, dando paso a múltiples modos de visión, su sombra también distingue entre múltiples imágenes. Como ocurrió durante el Renacimiento, estamos descubriendo que en la sombra se ocultan los viejos dioses. *Reconocer* estos poderes imaginales y hallar modos precisos, inteligentes y culturales de alojarlos, *o no ser: ésa es la cuestión.* «Discernir o perecer», escribió Nietzsche[380]. Para discernir las imágenes de las que depende nuestra supervivencia he sondeado en una tradición que ofrece a nuestra polifonía de voces una alternativa politeísta.

Religión y psicología de nuevo

La ocupación –¿o es una vocación?– que surge de estas páginas es la de *recordar a los dioses* en toda actividad psicológica. Eso es lo que implica la psicología arquetípica en su nivel más fundamental

y la razón por la cual la psicología arquetípica es necesariamente no agnóstica y politeísta. Las imágenes hacia las cuales se vuelve, y que dan fe de la realidad psíquica, invocan el poder de la religión como siempre han hecho las imágenes. Al entrar en la imaginación nos adentramos en recintos numinosos. Y todos los fenómenos del alma requieren un reflejo religioso desde este territorio.

Cuando tenemos imágenes y personas religiosas, cuando somos conscientes del rito, del sacrificio y de las enseñanzas doctrinales, disminuyen las posibilidades de que las representemos ciegamente. Sin ideas religiosas somos presa fácil de ellas, transformadas en ideologías. Precisamente porque la psicología desatendió el reflejo religioso fue capturada a traición por la religión y encadenada al horizonte de las ideologías de la Reforma. La psicología necesita de los instrumentos de la religión para psicologizar sus actos y creencias. Y ha fracasado igualmente porque tomó sus instrumentos de todas partes menos de la religión –tecnologías científicas, observación biológica, economía y medicina–, un descuido asombroso si tenemos en cuenta que el alma siempre había pertenecido a la religión. Aunque no tan asombroso, porque la psicología también ha olvidado que su tarea era el estudio del alma.

Recordar a los dioses significa volver a abrir los textos básicos que Freud y Jung escribieron hacia el final de sus vidas: *Moisés y el monoteísmo* y *Respuesta a Job*. Ambos libros, escritos por hombres que ya habían cumplido los setenta y habían pasado años desenredando las madejas de cientos de vidas enmarañadas, reconocían que la labor psicológica, que es la labor de hacer alma, conduce inevitablemente a la reflexión religiosa. Pero la modalidad de su reflexión ya ha pasado. Nacidos en el siglo XIX, Freud y Jung fueron probablemente los últimos psicólogos que pudieron desarrollar sus intuiciones a partir de la Biblia, que no es una mitología sino un libro sagrado, y que se presta, por tanto, mejor al literalismo que a la psicologización. Pese a que sus personajes y relatos son muchos, su punto de vista y Dios son uno. La principal necesidad de la psique no es ya la de defender la unidad de la personalidad frente a las incursiones de los dioses en nuestro pluralismo. Lo que ahora nos interesa es un estilo de reflexión religiosa que amplíe y diferencie al mismo tiempo el ámbito de nuestro discernimiento.

De modo que una vez más volvemos a la relación entre psicología y religión. En estas páginas finales seguimos a William James, quien en sus *Varieties of Religious Experience* abordaba la religión como un fenómeno del alma. James abrió un campo nuevo, «la psicología de la religión», examinando actitudes religiosas a través de observaciones psicológicas. El James posterior de *A Pluralistic Universe* (publicado el año antes de su muerte) reconocía que la indagación psicológica conduce necesariamente a una multiplicidad de premisas subjetivas, autosuficientes y válidas.

Si ahora imaginamos, como hace la psicología arquetípica, que los dioses son las premisas arquetípicas en todas las experiencias y todas las actitudes, entonces la religión politeísta se convierte en un primer principio de la psicología. De este modo nuestro intento de alcanzar la misma fantasía que ocupó a James –la relación entre psicología y religión– es el contrario del de James. Examinaríamos las observaciones psicológicas a través de actitudes religiosas: qué dios es el que actúa. Aquí nos abrimos hacia «la religión de la psicología» al sugerir que la psicología es una variedad de la experiencia religiosa.

La psicología, como la religión, implica imaginar todos los fenómenos psicológicos como efectos de los dioses en el alma, y

todas las actividades relacionadas con el alma –como la terapia– como operaciones del ritual relacionado con estos dioses. Nuestras teorías acerca del alma son también mitos, y la historia de la psicología profunda una suerte de historia de la Iglesia: discípulos tempranos y relatos de mártires; la búsqueda de una prehistoria en espacios extraterritoriales; la lucha contra los no creyentes y la herejía; la apologética y los biógrafos oficiales; la literatura patrística, escuelas de interpretación y comentarios; los intentos ecuménicos, el gran cisma; los santos lugares, sus leyendas y sus curaciones; la misión evangelizadora y, sobre todo, el impulso de salvación de la psicología profunda.

El hecho de que el clero contemporáneo sea fuertemente atraído por la psicología hacia una nueva hermandad de psicología y religión en la parroquia, el centro de salud mental y la búsqueda individual, refleja el actual movimiento ecuménico, que intenta unir todas las ramas. No es cuestión de que la religión se vuelva hacia la psicología, sino simplemente de que la psicología regrese a casa. Aún está por ver si su casa está al norte o al sur, si es la Reforma monoteísta o el Renacimiento politeísta. Pero si se equivoca de camino podría encarcelar de nuevo el alma en un universo sin imágenes: un alma desgarrada, una vez más, entre barricadas y bárbaros.

La religión puede avivar también nuestra conciencia del aspecto no agnóstico de la terapia, de que su tarea es invocar a los dioses. No es de extrañar, pues, que esté cargada de magia, de charlatanería y de poderes sacerdotales. Como tampoco es de extrañar que las emociones relacionadas con el comienzo y el final de la terapia, y con su experiencia central de la transferencia, no se expliquen adecuadamente en los manuales de psicología. Estos relatos resultan sorprendentemente triviales en comparación con la profundidad de las experiencias.

La religión no sólo nos ofrecería imágenes primordiales para hacer alma, sino que abriría los ojos de la psicología profunda a la profundidad religiosa de sus actividades, a la comprensión de que, desde sus comienzos, ha estado practicando religión activamente. En este punto necesitamos psicologizar más profundamente el paso dado por Freud al descalificar la religión como «ilusión» y considerar el psicoanálisis como una realidad. Éste es un paso necesario para la fundación de cualquier religión. Podríamos también valorar de nuevo el esfuerzo que Jung realizó durante toda su vida por reinterpretar no tanto la ciencia, la filosofía, la sociedad o incluso la psiquiatría, sino la teología. La psicología profunda está plenamente relacionada *a priori* con la religión, porque es una psicología del alma. Y, como tal, la psicología es impulsada por la «voluntad de creer» (como la llamaba James), cuyos ídolos son la creencia en la sexualidad, en el humanismo o en el yo. Re-imaginar la psicología significa reconocer que la psicología no tiene lugar sin religión, porque siempre hay un dios en todo lo que hacemos. Reconocer el protestantismo de la psicología fue el primer paso. Y, al final, admitiremos que la psicología arquetípica es teofánica: personificar, patologizar, psicologizar y deshumanizar son los modos de politeizar, los modos de revelar a los dioses en un universo pluralista.

Salida en procesión

Aunque este trabajo pueda servir de base para valiosas intuiciones, éstas no deben tomarse como fundamentos para una teoría sistemática, ni siquiera como prolegómenos de una futura psicología arquetípica. Hacer alma necesita recipientes ideacionales adecuados tanto como necesita desprenderse de ellos. En este sentido, todo lo escrito en las páginas precedentes es una confesión apasionada y convencida, que ha de ser defendida como dogma de fe y, al mismo tiempo, negada, rota y dejada atrás. Puesto que no se aferra a nada, nada retiene al proceso continuo de hacer alma que ahora, como una larga procesión del Renacimiento, se aleja de nosotros hacia la memoria, abandona la escena y se pierde de vista. Se marchan todos: incluso el *bricoleur* y el Pícaro Errante que recopilaron el trabajo y marcaron su rumbo; se va Mersenne, con su túnica de monje, y Lou y Hegel; nos abandonan los cartesianos, y los negadores trascendentes de la patología, y el Ego Heroico, que ha tenido que soportar la peor parte; ahora el Ánima, envuelta en sus maravillosos velos, emprende el camino del sur, sonriendo; se alejan Freud y Jung, juntos, psicologizados, hasta perderse en la distancia; y los personajes míticos de Grecia, las palabras griegas y las frases latinas, las autoridades en las notas, los enemigos literalistas y su cohorte de falacias; y cuando la última imagen se desvanece, cuando todos los iconos se han ido, el alma comienza de nuevo a poblar los espacios en calma con personajes y fantasías nacidos del corazón imaginativo.

Notas

[1] H. B. Forman (ed.), *The Letters of John Keats*, Reeves & Turner, Londres 1895, carta fechada en abril de 1819, pág. 326. Keats prosigue: «...hablo de *hacer alma*: alma en oposición a inteligencia. Puede haber inteligencia o destellos de divinidad en millones de personas, pero no son almas hasta que adquieren una identidad, hasta que cada uno es él mismo personalmente. (...) ¿Cómo se crean, pues, las almas? (...). ¿Cómo, si no, más que por medio de un mundo como éste? Deseo analizar este punto con sinceridad porque lo considero un sistema de salvación más importante que la religión cristiana».

[2] El tono y la finalidad de este libro están en consonancia con el Deed of Foundation, Dwight Harrington Terry Lecture Fund, 1 de noviembre de 1905: «El objetivo de esta Fundación no es la promoción de los estudios y descubrimientos científicos, sino más bien la asimilación e interpretación de lo que se ha descubierto o se descubrirá en adelante, y su aplicación al bienestar humano. (...) Los conferenciantes no serán sometidos a ninguna valoración filosófica o religiosa, y nadie que sea un verdadero investigador será excluido porque sus puntos de vista puedan parecer radicales o destructivos para las creencias existentes. El fundador se da plena cuenta de que el liberalismo de una generación es, con frecuencia, el conservadurismo de la siguiente y de que más de un apóstol de la verdadera libertad ha sufrido martirio a manos de los ortodoxos. Por tanto, hace especial hincapié en la completa libertad de expresión, y acogerá con agrado cualquier convicción (...), aunque ésta vaya en contra de los principios generalmente aceptados en la actualidad».

[3] J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, Revista de Occidente, Madrid 1952, pág. 141.

[3a] Cf. Eric A. Havelock, «Psyche or the Separation of the Knower from the

Know», en su *Preface to Plato*, Blackwell, Oxford 1963, págs. 197-214, si bien, cuando él sitúa la psique del lado del conocedor, yo sostengo que se trata del factor de separación, del inter-medio.

[4] J. Hillman, *Suicide and the Soul* (1964), Harper Colophon, Nueva York 1973, págs. 44-47: implicaciones de la palabra «alma».

[5] *Collected Works* of C. G. Jung *(CW)*, 6, §§743, 722, 78.

[6] Philip Wheelwright, *Heraclitus*, Princeton University Press, Princeton 1959, fr. 42 (Diels, fr. 45; Burnet, fr. 71). M. Marcovich, *Heraclitus*, Los Andes University Press, Mérida (Venezuela) 1967, págs. 366-370, presenta un sucinto análisis de numerosas traducciones y especialmente del significado de *bathoun*, que, al igual que el latín *altus*, puede connotar también altura. (Nuestra cultura cristiana ha polarizado radicalmente estas direcciones en sentido cielo o infierno.) Marcovich subraya la diferencia entre la profundidad y la dirección horizontal en las superficies terrestres. El alma no está en la superficie de las cosas, en la superficialidad, sino que llega hasta las profundidades ocultas, hasta una región que evoca también el Hades y la muerte.

[7] *CW*, 9, 1, §267.

[8] En torno a Mersenne, véase R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du méchanisme*, Vrin, París 1971[2]. Acerca de las visitas que acudían a la casa de Mersenne en París, véase Mme. P. Tannery y C. de Waard (eds.), «Note sur la vie de Mersenne», en *Correspondance du P. Marin Mersenne*, 11 vols., Éditions au Centre National de la Recherche Scientifique, París 1945, I, págs. 364-368.

[9] Para obtener una larga lista de personificaciones en el arte renacentista, véase E. Panofsky, *Studies in Iconology*, Harper Torchbooks, Nueva York 1962, págs. 257-259 [*Estudios sobre iconología*, Alianza, Madrid 1972]; para una «nueva» personificación (no catalogada por E. Panofsky), véase A. Perosa, «Febris: A poetic Myth Created by Polizano», J. Warburg Courtauld Inst., 9, págs. 74 y ss.

[10] El ataque a la alquimia se encuentra principalmente en *La verité des sciences* (París 1625). Para un análisis de sus argumentos contra Robert Fludd, Giordano Bruno y la escuela de Ficino, véase F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, Londres 1964, págs. 432-439. La señora Yates escribe (pág. 435): «Mersenne es un moderno; ha traspasado la línea divisoria y se encuentra en el mismo lado que nosotros; la creencia en el poder de las imágenes mágicas de las estrellas le parece una locura. (...) No condena esas imágenes porque tema su poder, sino porque no significan nada. Mersenne, que descarta por completo la astrología, descarta también, naturalmente, la magia astral, las propiedades milagrosas de las plantas, las piedras y las imágenes, y todo el aparato sobre el que se apoya la *magia naturalis*».

[11] Sobre la importancia de Mersenne para la ciencia (aparte de R. Lenoble, *Mersenne..., op. cit.*), véase L. Thorndike, «Mersenne and Gassendi», cap. 14 de *A History of Magic And Experimental Science*, VII, Columbia Univ. Press, Nueva York/Londres 1958. D. P. Walker, *The Ancient Theology*, Cornell Univ. Press, Ithaca, Nueva York 1972, págs. 189-193, sugiere que Mersenne, a causa precisamente de sus ataques a la tradición animista, contribuyó a fomentar las polémicas que la mantuvieron viva. D. P. Walker (págs. 168-175) también ve una curiosa sombra platónica en Mersenne: su secreta traducción y difusión de un libro catalogado en el Índice (prohibido) de Herbert de Cherbury.

[12] Mersenne, *Correspondance*, V, págs. 283-289. La reducción de «la escalera de Jacob» a una cuestión de medida compendia la destrucción de una imagen tradicionalmente central del misticismo mítico al plantear la pregunta equivocada. Cf. C. A., Patrides, «Renaissance Interpretations of Jacob's Ladder», *Theologische Zeitschrift* 18 (1962), págs. 411-419. De manera similar, el uso de la geometría para resolver el misterio teológico de la Trinidad (en el que, naturalmente, como Mersenne bien sabía, quedaban vestigios de un antiguo politeísmo) vuelve a mostrar la divinización de la ciencia matemática. Es curioso observar cómo el ideal franciscano de *renovatio* se transforma aquí, por medio del franciscano (mínimo) Mersenne, en cientificismo mecánico y en psicología cartesiana sin alma.

[13] H. Hastings, *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1936, introducción y capítulo 1.

[14] Si un niño muere antes de ser bautizado, va al limbo. No se le reconoce al alma del niño plena igualdad con las almas de otras personas bautizadas. La doctrina del limbo en el protestantismo y el catolicismo actuales sigue siendo espinosa; para una discusión rigurosa, aunque más antigua, de los argumentos sobre la muerte de los niños sin bautizar, véase A. Vacant y E. Mangenot, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, II, Letouzey, París 1910, págs. 364-378. Las acaloradas controversias teológicas sobre el bautismo infantil tienen su trasfondo psicológico en el *arquetipo del niño* y en lo que éste evoca en la psique. He discutido esto en otro libro haciendo referencia al latente paganismo y politeísmo que representa el «niño» y que hoy se formula en lenguaje freudiano en términos de su naturaleza polimorfa y perversa. El bautismo evitaba la regresión de la psique infantil a su

estado precristiano. Véase mi «Abandoning the Child», *Eranos 40-1971*, Brill, Leiden, págs. 369-370.

[15] C. S. Pierce (1903), citado por R. J. van Iten (ed.), *The Problem of Universals*, Appleton-Century-Crofts, Nueva York 1970, págs. 152 y ss.

[16] Cf. M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., F. C. E., México 1979.

[17] Cf. G. Bateson (ed.), *Perceval's Narrative*, Stanford Univ. Press, Stanford (California) 1961, pág. 286.

[18] C. F. Chapin, *Personification in Eighteenth-Century English Poetry*, King's Crown Press, Columbia Univ., Nueva York 1955, pág. 16; M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, Oxford Univ. Press, Nueva York 1971, págs. 274-279, 288 [*El espejo y la lámpara*, Barral Editores, Barcelona 1975]; D. C. Allen, *Mysteriously Meant*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1970, cap. 10. Para un relato más acorde con los puntos de vista de Locke, véase E. L. Tuveson, *The Imagination as a Means of Grace* (1960), Gordian, Nueva York 1974.

[19] D. C. Allen, *Mysteriously Meant, op. cit.*, pág. 308.

[20] C. F. Chapin, *Personification..., op. cit.*, cap. 3. Esta antigua idea estética es examinada brillantemente por Mario Praz en el cap. 1, «Ut Pictura Poesis», de su *Mnemosyne: El paralelismo entre la literatura y las artes visuales*, Taurus, Madrid 1981.

[21] Cf. Frank E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, cap. 5, «The New Allegorism», Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.) 1959; J. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, trad. de B. F. Sessions, Harper Torchbook, Nueva York 1961, págs. 263-323.

[22] En torno a la personificación entre los románticos, cuando «la personificación se convirtió en una de las principales pautas de la facultad soberana de la imaginación», véase M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp, op. cit.*, pág. 55, y también págs. 64-68, 288-293. Para un intento similar entre los poetas franceses de reimaginar el mundo a través de la personificación, véase R. Marquardt, *Die Beseelung des leblosen bei französischen Dichtern des* XIX *Jahrhunderts*, Karras, Halle 1906.

[23] M. Untersteiner, *The Sophists*, trad. de K. Freeman, Blackwell, Oxford 1954, pág. 243.

[24] Tres excelentes obras sobre el problema de la imaginación en el pensamiento occidental son: M. D. Bundy, «The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought», *Univ. Illinois Stud. In Language and Literature*, XII (1927); Gilbert Durand, «Defiguration philosophique et figure traditionnelle de l'homme en Occident», *Eranos 38-1969*, págs. 45-94; Edward S. Casey, «Toward an Archetypal Imagination», *Spring 1974*, Spring Publ., Nueva York, Zurich.

[25] B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, III, 83; citado por D. C. Allen, *Mysteriously Meant, op. cit.*, pág. 301.

[26] Cf. Jean Piaget, *A Child's Conception of Causality*, Routledge, Londres 1930. Que todo el pensamiento personificado sea un residuo de la infancia de la raza o de la infancia del individuo es un principio de todo racionalismo, incluso en Platón y Vico, que encuentra su expresión contemporánea en la derogación del pensamiento mítico y religioso por parte del marxismo y de Freud.

[27] *Oxford English Dictionary (OED).*

[28] *Ibidem.*

[29] La postura del pensamiento sobre la *religión* encuentra su representante óptimo en Martin P. Nilsson, «Kultische Personifikationen», *Opuscula Selecta*, III, Gleerup, Lund 1960, pág. 237, quien dice: «Se necesitaba algo que correspondiera a las necesidades de los hombres, un poder específico y definido que fuera al encuentro de las necesidades específicas de lo humano; así surgió la personificación, mediante la cual se describía lo que se necesitaba: era una sección específica y limitada del poder divino, a la que se denominó Dios». El pensamiento sobre la *literatura* lo representa inmejorablemente Edmund Wilson en *El castillo de Axel* (1931), quien escribe: «Los elementos reales, evidentemente, en cualquier obra de ficción, son los elementos de la personalidad del autor. (...) Sus personajes son personificaciones de los impulsos y emociones del autor: y las relaciones que se establecen entre aquéllos en sus relatos son en realidad las relaciones entre éstos» (citado por M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp, op. cit.*, pág. 227).

[30] Cf. E. Renner, *Eherne Schalen: Über die animistischen Denk- und Erlebnisformen*, Haupt, Berna/Stuttgart 1967, págs. 205-228.

[31] Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, trad. de J. E. Turner, Harper Torchbook, Nueva York 1963, I, §9, 1.

[32] R. Hinks, *Myth and Allegory in Ancient Art*, Warburg Inst., Londres 1939, pág. 109. Una lista exhaustiva de estas personificaciones, junto con sus lugares de culto, nos la da L. Deubner en el *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, de W. H. Roscher, III, 2, 2.068-2.069, Teubner, Leipzig/Stuttgart; Olms, Hildesheim 1965. Para observaciones más recientes sobre la personificación en Grecia, véase T. B. L. Webster, «Personification as a Mode of Greek Thought», *J. Warburg Courtauld Inst.* 17 (1954), págs. 10-12.

[33] Plotino, *Enéadas*.

[34] Joseph Gantner, «L'Immàgine del Cuor», *Eranos 35-1966*, págs. 26-72. Compárese con Henry Corbin, «Theophanic Imagination and Creativity of the Heart» en su *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, trad. de R. Manheim, Princeton Univ. Press, Princeton (N. J.) 1969, pág. 221 [*La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Destino, Barcelona 1994], donde encontramos este pasaje: «En Ibn 'Arabī, como en el sufismo en general, el corazón *(qalb)* es el órgano que produce el verdadero conocimiento, la intuición comprehensiva, la gnosis *(ma 'rifa)* de Dios y de los misterios divinos, en suma, el órgano de todo lo que connota la expresión "ciencia esotérica"». Los paralelismos con el misticismo occidental pueden hallarse en *Le Cœur* (ensayos de diversos autores), Études Carmélitaines, Desclée de Brouwer, Brujas 1950. En torno a las conexiones con el corazón fisiológico en las teorías sobre la emoción, véase mi *Emotion: A Comprehensive Phenomenology of Theories and their Meanings for Therapy*, Northwestern Univ. Press, Evanston (Ill.) 1961, págs. 98 y ss., 153-162, y también pág. 182 sobre Paracelso y la imaginación del corazón.

[35] Miguel de Unamuno, «Del sentimiento trágico de la vida» (1912); *Ensayos*, II, Aguilar, Madrid 1958, págs. 854-855 y 858.

[36] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 12 vols., Teubner, Stuttgart 1962, especialmente vols. V y VII; tópicos especiales: U. Hermann, *Bibliographie Wilhelm Dilthey*, Julius Beltz, Weinheim 1969. Para la bibliografía en torno a Dilthey, véase H. A. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, Routledge, Londres 1952; H. N. Tuttle, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical Understanding–A Critical Analysis*, Brill, Leiden 1969; R. E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern Univ. Press, Evanston 1969.

[37] Acerca de la relación Dilthey-Nietzsche, véase J. Kamerbeek, «Dilthey versus Nietzsche», *Studia Philosophica* 10, Basilea 1950, págs. 52-84, junto con una crítica despectiva de este artículo a cargo de G. Misch (editor de las obras de Dilthey), «Dilthey versus Nietzsche», *Die Sammlung* 7, Gotinga 1952, págs. 378-395. En sus obras Nietzsche no menciona jamás a Dilthey; Dilthey menciona rara vez a Nietzsche.

[38] Citado y traducido por R. E. Palmer, *Hermeneutics*, pág. 115 (W. Dilthey, *Ges. Schrift.*, V, pág. 212). Aunque Palmer nos presenta a Dilthey haciendo hincapié en las personas, éste se sigue moviendo dentro de la fantasía del «personalismo» (véase más arriba, pág. 80). Su enfoque constituye un avance con respecto a los métodos objetivos de la ciencia positivista; sin embargo, Dilthey todavía tiende a literalizar la personificación en personas. Aún tiene que dar el paso hacia la personificación; pues eso, más que las personas como tales, es lo que nos ayuda a comprender. No obstante, Dilthey fue un precursor de la psicología arquetípica. Se encaminaba hacia lo mitopeico, reconociendo su importancia para la comprensión psicológica, que era su principal interés. Pero antes había tenido que luchar con la definición positivista de la psicología. Esta lucha lo llevó a admitir que la psicología, en la que quería basar todos los estudios humanos que utilizan el método de la comprensión, está más próxima al arte, a la poesía, a la biografía y a la narrativa que a la ciencia experimental. También reconoció que la «patologización de la imagen» es la encrucijada donde confluyen sueño, fantasía, locura y poesía (W. Dilthey, «Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn» [1886], *Ges. Schrift.*, VI, págs. 90 y ss. y 139). En sus últimos años Dilthey estaba planeando revisar su *Poetik*. Ésta habría incluido los principales elementos de la psicología de los arquetipos, pues habría contado con los tipismos, con el modo simbólico de aprehensión, y habría conducido inevitablemente a una nueva evaluación de la postura romántica con respecto a la naturaleza de la imaginería poética, de sus aspectos extravagantes y psicopatológicos. Cf. Müller-Vollmer, *Towards a Phenomenological Theory of Literature: A Study of Wilhelm Dilthey's «Poetic»*, Stanford Studies in Germanics and Slavics, vol. I, Mouton, La Haya 1963.

[39] T. G. Bergin y M. H. Fisch (trads.), *The New Science of Giambattista Vico*, Cornell Univ. Press, Ithaca, Nueva York 1968, pág. 74, libro I, §205. Cuando nos referimos a G. Vico debemos recordar que, pese a su noción del desarrollo histórico desde las antiguas personificaciones poéticas hasta la moderna racionalidad conceptual, para él lo mítico y lo poético ocupan el lugar más elevado. La personificación era el modo original de «lenguaje fantástico que hace uso de sustancias físicas dotadas de vida e imaginadas, en su mayoría, como divinas» (§401). Este lenguaje presente en el mito era *vera narratio* («contarlo tal y como es»), y la lógica o la sabiduría poéticas eran necesarias, auténticas, espontáneas, económicas y universales. Véase A. R. Caponigri, *Time and Idea: The Theory of History in Giambattista Vico*, cap. 9, Routledge, Londres 1953, Univ. of Notre Dame, Notre Dame (Ind.) 1968. Los pasajes de *Ciencia nueva* de Vico más relevantes para esta discusión son §§205-209, 317, 381, 401; sobre la relación entre G. Vico y W. Dilthey, cf. el artículo de H. A. Hodges en G. Tagliacozzo y H. V. White, *Giambattista Vico: An International Symposium*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1969.

[40] E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Clarendon Press, Londres 1973, pág. 6.

[41] E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, trad. de R. Manheim, Yale Univ. Press, New Haven/Londres 1957, III, 71.

[42] W. F. Otto, *Mythos und Welt*, Klett, Stuttgart 1962, pág. 261 (mi traducción).

[43] Giovanni Papini, «A Visit to Freud», *Colosseum* (1934), reimpreso en *Rev. Existential Psychology and Psychiatry* IX (1969), págs. 130-134.

[44] K. M. Abenheimer, «Lou Andreas-Salomé's Main Contributions to Psycho-Analysis», *Spring 1971*, págs. 22-37. El conflicto entre los enfoques objetivo y antropomórfico se ejemplifica en el conflicto surgido entre Lou y Freud a causa del extenso homenaje de ella a su maestro, titulado *Mein Dank an Freud*, Internat. Psychoanalyt. Verlag, Viena 1931. «Freud le dijo en dos ocasiones que "el título excesivamente personal debe desaparecer", proponiendo sustituir "Freud" por "Psycho-analyse"; ella dijo las dos veces que no, porque "el libro es realmente esa palabra, es mi experiencia del hombre que así se llama; simplemente no puedo imaginar el resultado del libro como mero conocimiento objetivo sin esta experiencia humana (al fin y al cabo soy una mujer)".» R. Binion, *Frau Lou*, Princeton Univ. Press, Princeton (N. J.) 1968, pág. 464.

[45] Lou Salomé conoció a Nietzsche cuando ella era aún una estudiante, y viajó y vivió con él durante algún tiempo. Para comparar sus ideas con las de Dilthey, véase K. M. Abenheimer, «Lou Andreas-Salomé's Contributions...», *op. cit.* R. Binion (*Frau Lou, op. cit.*, pág. 465) no establece una conexión directa con Dilthey pero reconoce el carácter diltheyano de su insistencia en la «experiencia vivida». Sin embargo, «Dilthey era el profesor de filosofía más ilustre de Berlín cuando Lou estudiaba allí (1883-1887) [y a Lou le interesaban los hombres ilustres] (...), Lou compartía (en un nivel mucho menos destacado) todos sus grandes intereses. (...) Todas las críticas metodológicas que le hizo a Freud procedían claramente de las ideas de Dilthey» (comentario privado de K. M. Abenheimer).

[46] El símil de Diotima encuentra un sugerente soporte en una carta de Freud a Lou (1931), en la que habla de su «superioridad sobre todos nosotros, en consonancia con las alturas desde las que descendiste hasta nosotros», S. Leavy en su introducción a *The Freud Journal of Lou Andreas-Salomé*, Basic Books, Nueva York; Hogarth, Londres 1964-1965, pág. 20. La correspondencia entre Freud y Lou se prolongó hasta 1936 (seis meses antes de su muerte en febrero de 1937, cuando Freud contaba ochenta años). Cf. Sigmund Freud/Lou Andreas-Salomé: *Briefwechsel*, E. Pfeiffer (ed.), S. Fischer, Frankfurt 1966. Lou Andreas despertó un sentimiento similar en Martin Buber, que dio a uno de los libros de ella el título de *Die Erotik*, afirmando que se trataba de «una obra fundamental, pura y poderosa» (R. Binion, *Frau Lou*, pág. 327). S. Leavy (*Freud Journal..., op. cit.*, pág. 207) escribe: «En ella, la combinación de espiritualidad y erotismo era completa y la impregnaba en su totalidad». Se cuenta que Nietzsche, cuando se conocieron (1882) en San Pedro del Vaticano, le dirigió estas palabras: «¿De qué estrellas hemos caído para encontrarnos aquí?» (S. Leavy, *Freud Journal..., op. cit.*, pág. 6). Según R. Binion (pág. 464), la analogía Diotima-Lou ya había sido observada en 1932 por Sarasin.

[47] K. M. Abenheimer, «Lou Andreas-Salomé's Contributions...», *op. cit.*, págs. 26-27.

[48] Cf. mi nota sobre la etimología y personificación del dios Líber (de la configuración Dioniso-Baco) en el término «libido»: *Emotion, op. cit.*, págs. 76-77.

[49] Cf. G. Tourney, «Freud and the Greeks: A Study of the Influence of Classical Greek Mythology and Philosophy upon the Development of Freudian Thought», *J. Hist. Behav. Sci.* 1, 1 (1965).

[50] S. Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, trad. de W. J. H. Sprott, Hogarth, Londres 1933, pág. 124.

[51] S. Freud, *The Ego and the Id, Standard Edition*, Hogarth Press, Londres 1961, vol. XIX, pág. 59.

[52] J. Hillman, «The Dream and the Underworld», *Eranos 42-1973*.

[53] L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Cyril Barrett (ed.), Blackwell, Oxford 1970, pág. 51 [*Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, trad. de Isidoro Reguera, Paidós, Barcelona 1992].

[54] *CW*, 9, 1, §514.

[55] *Ibidem*, 2: «Association, Dream and Hysterical Symptom»; también 8, §203; 9, 1, §507.

[56] *Ibidem*, 8, §§593, 217; 9, 2, §25.

[57] Aniela Jaffé, «The Creative Phases in Jung's Life», *Spring 1972*, págs. 171-172.

[58] *CW*, 13, §58.

[59] *Ibidem*, 13, §62 ; 7, §314; 9, 2, pág. 11 n.

[60] *Ibidem*, 8, §209.

[61] *Ibidem*, 13, §§299, 62.

[62] *Ibidem*, 8, §623.

[62a] *Ibidem*, 13, §75; 11, §§889, 769.

[62b] *Ibidem*, 8, §618.

[63] *Ibidem*, 6, §78; cf. 6, §743.

[64] *Ibidem*, 9, 1, §316.

[65] C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections (MDR)* [*Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Barcelona 1994], págs. 181-185.

[66] G. van der Leeuw enfatiza especialmente la *voluntariedad* de los poderes personificados. «¿Qué desean tus poderes? ¿Y por qué lo deseas?» son las preguntas que uno les hace (*Religion in Essence...*, *op. cit.*, I, §19, 4). Cf. la descripción junguiana del complejo, *CW*, 13, §48; 8, §580.

[67] S. Freud, *New Introductory Lectures...*, *op. cit.*, pág. 106.

[68] O. Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, Norton, Nueva York 1945, pág. 19.

[69] J. Hillman, «Psychology: Monotheistic or Polytheistic?», *Spring 1971*, págs. 193-208. Cf. A. Brelich, «Der Polytheismus», *Numen 7*, Brill, Leiden 1960, pág. 129; G. van der Leeuw, *Religion in Essence...*, *op. cit.*, I, §19, 1, para la relación entre politeísmo y personificación.

[70] *CW*, 13, §51 (la cursiva es mía).

[71] G. S. Kirk, *Myth, Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*, The Univ. Press and Univ. of California Press, Cambridge (Ing.) y Berkeley (California) 1970, pág. 205 [*El mito: significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Paidós, Barcelona 1990].

[72] G. van der Leeuw, *Religion in Essence...*, *op. cit.*, I, §19, 4.

[73] Roberto Weiss, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, Blackwell, Oxford 1969, pág. 140. Para la relación entre el Renacimiento y Grecia, véanse las obras citadas en el capítulo 4; también Deno John Geanakopolos, *Byzantium and the Renaissance*, Shoe String Press, Hamden (Conn.) 1973.

[74] J. M. Osborn, «Travel Literature and the Rise of Neo-Hellenism in England», *Bull. N. Y. Publ. Libr.* 67 (1963), pág. 300. Osborn examina la literatura sobre el tema del «retorno a Grecia» y las crónicas de los viajeros, especialmente desde el Renacimiento.

[75] B. Snell, *The Discovery of the Mind*, trad. de T. G. Rosenmeyer, Harper Torchbook, Nueva York 1960, págs. 258-261 [cf. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Aguilar, Madrid 1968]. Para ampliar datos sobre la historia de la relación con Grecia, véase R. Pfeiffer, «Von der Liebe zu den Griechen», *Münchener Universitätsreden*, n. f. 20, Huber, Múnich 1957.

[76] *CW*, 4, §106.

[77] *Ibidem*, 14, §502; 9, 1, §§507-508.

[78] *Ibidem*, 14, §671.

[79] *Ibidem*, 5, §274.

[80] *MDR*, págs. 181-185.

[81] *CW*, 12, §65.

[82] Cf. K. Kerényi, *Asklepios*, trad. de R. Manheim, Pantheon, Nueva York 1959, especialmente págs. 18-46; C. A. Meier, *Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*, Northwestern Univ. Press, Evanston (Ill.) 1967, pág. 59.

[83] Cf. W. H. Roscher y J. Hillman, *Pan and the Nightmare: Two Essays*, Spring Publ., Nueva York/Zurich 1972.

[84] *CW*, 13, §55.

[85] *Ibidem*, 8, §129.

[86] Gregorio Nacianceno, «En loor de Basilio», *Patología griega* 36, 508, citado por J. Shiel, *Greek Thought and the Rise of Christianity*, Longmans, Londres 1968, pág. 76.

[87] Cf. J. Hillman, *The Myth of Analysis*, Northwestern University Press, Evanston 1972, parte 3, sobre la histeria y Dioniso.

[88] *CW*, 8, §272.

[89] *Ibidem*, 9, 1, §272.

[90] *Ibidem*, §50.

[91] Esta indistinción entre las figuras imaginales parece fundamental para el propio reino de las imágenes. Pues incluso un hombre tan juicioso como Plotino suele confundir a «los dioses» con los demonios y los arquetipos. Cf. Stephen MacKenna (trad.), *The Enneads*, Faber, Londres 1956, pág. xxvii.

[92] *CW*, 9, 1, §271.

[93] El término «imaginal» aplicado al reino de las imágenes, que es también el reino del alma, procede de Henry Corbin. Cf. su «*Mundus Imaginalis*, or the Imaginary and the Imaginal», *Spring 1972*, págs. 1-19.

[94] Mary Watkins, «The Waking Dream in European Psychotherapy», *Spring 1974*, y su libro *Waking Dreams*, Gordon & Breach, Nueva York.

[95] Cf. G. Durand, «Exploration of the Imaginal», *Spring 1971*, págs. 84-101. En francés, sus principales trabajos se publican periódicamente en los anuarios *Eranos*

(1964-1973) y *Les structures anthropologiques de l'imaginaire,* Presses Univ., París 1963.

[95a] «La imagen no es *lo* que se presenta en nuestra conciencia –eso es el contenido propiamente dicho–, sino *cómo* se presenta ese contenido.» E. S. Casey, «Toward a Phenomenology of Imagination», *J. Brit. Society Phenomenology* 5 (1974), pág. 10.

[96] R. G. Collingwood, «Polytheistic and Monotheistic Science», cap. 20 de *An Essay on Metaphysics,* Clarendon Press, Oxford 1940; para la metafísica monoteísta, véase George Boas, «Monotheism», cap. 9 de *The History of Ideas,* Scribner, Nueva York 1969.

[97] Para un análisis completo del ánima, véase mi ensayo en dos partes «Anima», *Spring 1973,* págs. 97-132, y *Spring 1974,* págs. 113-146.

[98] Cf. la noción de «importancia» en A. N. Whitehead, *Modes of Thought* (1938), Putnam Capricorn, Nueva York 1958, págs. 159-160: «La importancia se revela como transiciones de la emoción» y «Mi importancia es mi valor emocional en este momento».

[99] Cf. *The Myth of Analysis,* parte 1, donde se discute ampliamente la relación entre el alma (Psyché) y el amor (Eros), la literatura sobre el tema y su importancia para la psicología profunda.

[100] *Depersonalization,* J.-E. Meyer (ed.), *Wissenschaftliche Buchgesellschaft,* Darmstadt 1968: una recopilación de artículos importantes, todos en alemán.

[101] J. Drever, *A Dictionary of Psychology,* Penguin, Londres 1953, pág. 62.

[102] *CW,* 9, 1, §57.

[103] Cita tomada de Émile Male, *The Gothic Image* (1913), trad. de D. Nussey, Harper Torchbook, Nueva York 1958, pág. 392; cf. Otto von Simson, *The Gothic Cathedral,* Bollingen Series, Pantheon, Nueva York 1956, págs. 183-231.

[104] E. H. Gombrich, «Personification», en R. R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on European Culture,* Univ. Press, Cambridge 1971, pág. 248.

[105] E. Mounier, *Personalism,* trad. de P. Mairet, Grove, Nueva York 1952, pág. xi.

[106] E. S. Brightman, «Personality as a Metaphysical Principle», en *Personalism in Theology, Essays in Honor of Albert Knudson,* Boston Univ. Press, Boston 1943, pág. 43. El mejor estudio de los matices de la palabra «personalidad», junto con una introducción histórica al concepto y a la literatura sobre el tema, sigue siendo el libro *Personality,* cap. 3, de Gordon Allport, Holt, Nueva York 1937. Wilhelm Stern resume el punto de vista alemán en su *General Psychology from the Personalistic Standpoint,* trad. de H. D. Spoeri, Macmillan, Nueva York 1938. Ni Allport ni Stern abordan la cuestión que estamos explorando, que es parte fundamental de cualquier debate sobre la personalidad: la tendencia de la psique a personificar y a sentir los dioses como personas.

[107] Cf. Kathleen Raine, *Blake and Tradition,* Princeton Univ. Press, Princeton 1968, 2, págs. 215-217.

[108] *Leyes* I, 644d; VII, 803c; *República* VII, 514b.

[109] *CW,* 5, §388.

[110] *Ibidem* 13, §61.

[111] Gaston Bachelard, *The Poetic Reverie,* trad. de D. Russell, Beacon, Boston 1971, pág. 173. El pasaje reza así: «...se ha establecido una psicología de las letras mayúsculas. Las palabras del soñador se convierten en nombres del Mundo. Tienen acceso a la letra mayúscula. Entonces el Mundo es grande, y el hombre que lo sueña es una *Grandeur.* Esta *grandeur* en la imagen suele ser una objeción para el hombre de razón». Hoy es difícil para nosotros volver a entrar en la «psicología de las letras mayúsculas». Forma parte de la conciencia mítica o de lo que Bachelard denomina la conciencia «del soñador». El empleo de las letras mayúsculas se ha convertido en una cuestión puramente técnica para impresores y correctores. No así para los antiguos griegos, que eran capaces de mantener la ambigüedad del «como si», la naturaleza «cuasi personal» de sus figuras arquetípicas. H. J. Rose lo pone de relieve en un hermoso pasaje sobre las personificaciones griegas. Dice Rose que hoy en día un escritor, «si escribe en inglés o francés, realzará sus personificaciones (...) con una mayúscula inicial. Un poeta griego, en especial Píndaro, puede decir en la misma oración que Temis (...) es consejera de Zeus y que la *temis* con minúscula (para confusión de los editores modernos, que no pueden imprimir la misma palabra de dos maneras diferentes a la vez) se practica con celo en Egina (*Olympia,* vol. 8, págs. 21-22)». Conferencia preliminar, en *La Notion du Divin,* Fondation Hardt I, Vandœuvres, Ginebra 1954, pág. 26.

[112] *CW,* 7, §183. Sobre la relación entre *daimon,* destino y experiencia personal, véase B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods,* Athlone Press, Londres 1967, pág. 319; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* Univ. of California Press, Berkeley 1951, págs. 23, 42, 58, con notas [*Los griegos y lo irracional,* Alianza, Madrid 1994]; Paul Friedländer, *Plato,* 3 vols., trad. de H. Meyerhoff, Bollingen Series, Pantheon and Princeton Univ. Press, Nueva York y Princeton 1958-1969, vol. 1, cap. 2, «Demon and Eros» [*Platón,* Tecnos, Madrid 1989], y W. K. C. Guthrie (sobre el *daimon* en Empédocles) en su *History of Greek Philosophy,* Univ. Press, Cambridge 1965, II, págs. 263 y ss. [*Historia de la filosofía griega,* 6 vols., Gredos, Madrid 1994].

[113] Cf. A. B. J. Plaut, «Reflections about not being able to Imagine», *J. Anayt. Psychol.* 11 (1966), pág. 130; R. Grinnell, «Reflections on the Archetype of Consciousness: Personality and Psychological Faith», *Spring 1970*, especialmente págs. 36-37. R. Grinnell llama a la fe «un regalo de la paloma» (en referencia a un sueño de Jung en el que una paloma se transforma en una niña pequeña). Este sueño ratificó la fe de Jung en su propia personalidad tras su ruptura con Freud y su propio aislamiento, durante el cual se aproximó a las personas de su psique y experimentó por primera vez con la imaginación activa. Tal como sugiere R. Grinnell, el descubrimiento de la personalidad, así como la fe en ella y en la realidad de la psique, es un regalo de la niña-paloma. Lo que esto implica es que *imaginar es fe psicológica.* Es una fe en imágenes, y los actos de fe psicológica son actividades imaginativas.

[114] S. Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* (31.ª conferencia), trad. de W. J. H. Sprott, Hogarth, Londres 1933, pág. 78.

[115] E. H. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, Psychol. Issues, Monograph Series 1, Internat. Univ. Press, Nueva York 1959, pág. 122.

[116] Karl Jaspers, *General Psychopathology*, trad. de J. Hoenig y M. W. Hamilton (7.ª edición alemana), Univ. Press, Chicago 1963.

[117] E. H. Battenberg y E. G. Wehner, «Terminologische Kommunikabilität zwischen Psychiatern und Psychologen», *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten* 215, 1, 1971, págs. 33-45.

[118] En torno a los problemas teóricos y metodológicos en la historia de la psicopatología, véase G. Mora y J. L. Brand (eds.), *Psychiatry and its History: Methodological Problems in Research*, Thomas, Springfield 1970; G. H. Frank, *Psychiatric Diagnosis*, Pergamon Press, Oxford 1973, examina a fondo la cuestión de las clasificaciones psiquiátricas; cf. también S. L. Sharma, «A Historical Background of the Development of Nosology in Psychiatry and Psychology», *Amer. Psychol.* 25, 1970, págs. 248-253.

[119] E. Fischer-Homberger, «Eighteenth-Century Nosology and its Survivors», *Medical History* 14, 4, 1970, págs. 397 y ss.

[120] En torno a las relaciones entre síndromes y arquetipos, véanse mi «An Essay on Pan», *Pan and the Nightmare: Two Essays* (con W. H. Roscher), Spring Publ., Nueva York/Zurich 1972; *The Myth of Analysis, op. cit.*, parte 2, donde también se examina con cierto detenimiento la cuestión de la psicopatología y su lenguaje; y más arriba, cap. 1, sobre la despersonalización; véase también N. Micklem, «On Hysteria: The Mythical Syndrome», *Spring 1974*, Spring Publ., Nueva York/Zurich 1974, págs. 147-165.

[121] F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, «Escaramuzas en una guerra contra la edad», §7, Alianza, Madrid 1996.

[122] M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica, op. cit.*

[123] T. S. Szasz, *The Myth of Mental Illness*, Hoeber, Harper, Nueva York 1961, *La fabricación de la locura*, Kairós, Barcelona 1981; *Ideology and Insanity*, Doubleday Anchor, Garden City 1970.

[124] A. E. Ackerknecht, «Psychopathology, Primitive Medicine and Primitive Culture», *Bull. Hist. Med.* 14 (1943), págs. 30-67; ahora con un apéndice en su *Medicine and Ethnology*, Huber, Berna 1971, págs. 57-89.

[125] Cf. en particular «The Schizophrenic Experience», en su *The Politics of Experience*, Penguin, Harmondsworth 1967. R. Laing dice (pág. 95): «...*sin excepción* la experiencia y la conducta etiquetadas como esquizofrénicas son *una estrategia especial que inventa la persona para poder vivir en una situación insostenible*». Se trata de un intento de supervivencia en un mundo demente llamado «normal».

[126] *Ibidem*, pág. 99.

[127] G. W. F. Hegel, *Filosofía del espíritu*, junto con los «Zusätze» del texto de Boumann (1845). Los pasajes relativos al punto de vista de Hegel sobre la locura fueron añadidos en 1845 por su editor Boumann, que los tomó de las conferencias de Hegel (1817 y 1820) y de las notas de varios oyentes. Los «Zusätze» son apéndices a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Cf. Murray Greene, *Hegel on the Soul*, Nijhoff, La Haya 1972, págs. 121-125, para una introducción a las ideas de Hegel sobre la locura.

Christiane, la única hermana de Hegel, se arrojó a un río helado dos meses después de la muerte de su hermano a causa del cólera. Había padecido «nerviosismo» y fue durante mucho tiempo una de las grandes preocupaciones de Hegel, pues pasaba temporadas con él y con su mujer. Poco antes de su suicidio comenzó a vestirse de manera estrafalaria, creía que los médicos estaban experimentando en ella sus tratamientos con imanes y electricidad, e intentó abrirse las venas. Cf. Karl Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*, Duncker und Humblot, Berlín 1844, págs. 424 y ss. Como señala Wolfgang Treher (*Hegels Geisteskrankheit oder das verborgene Gesicht der Geschichte*, Emmendingen 1969, pág. 193), este aspecto de la vida de Hegel ha sido ocultado por todos sus biógrafos modernos, que lo exaltan como modelo de razón y de ciudadano burgués normal. Por ejemplo, H. S. Harris (*Hegel's Development, 1770-1801*, Clarendon Press, Oxford 1972, pág. 270) habla sólo de «momentos de negra depresión» durante la crisis que padeció, tal como

se acepta comúnmente, en su treintena. Treher prefiere ver a Hegel marcado por una vena esquizofrénica familiar, y toda su filosofía sistemática –globalizadora y autodefensiva– como un típico producto del pensamiento paranoico. El interés de Hegel por la locura, las ideas acerca de ella y el lugar legítimo que le concede para la vida del alma merecen una mayor atención en su biografía, especialmente en lo que se refiere a la relación con su hermana.

[128] G. W. F. Hegel, *Filosofía del espíritu*, «Zusatz», pág. 92.

[129] R. Laing, *The Politics of Experience, op. cit.*, pág. 92; *The Self and Others*, Tavistock, Londres 1961, págs. 134-141.

[130] G. W. F. Hegel, *Filosofía del espíritu*, «Zusatz», pág. 143.

[131] *Ibidem*, pág. 124.

[132] Las palabras clave aparecen regularmente en la portada del *Journal of Humanistic Psychology* y son formuladas como un manifiesto de la «Tercera psicología» en el prólogo de Abraham Maslow a su libro *Toward a Psychology of Being*, Van Nostrand, Princeton 1962. Incluso George A. Kelly, en su «Humanistic Methodology in Psychological Research», *J. Human. Psychol.* 9 (1969), págs. 53-65, ha sido cautivado por la exuberante fantasía del hombre, el dios ilimitadamente creativo. G. A. Kelly escribe (pág. 65): «La investigación humanista busca para el hombre todo aquello que no haya realizado antes (...), las acciones del hombre se entienden mejor en el contexto abierto de todo lo que parece posible para él que dentro de los límites de su supuesta naturaleza, sus reflejos, su cerebro, sus complejos, su edad cronológica, su inteligencia o su cultura». Una fantasía similar, llevada hasta el extremo, aparece en H. Bonner, «The Proactivert: A Contribution to the Theory of Psychological Types», *J. Existential Psychiatry* 3 (1962), págs. 159-166. El lema de Bonner es *Soy lo que haré.* El proactivo no tiene miedos, ni neurosis, ni síndromes, ni defensas. Su vida está llena de experiencias límite. «Afronta con júbilo todos los desafíos y novedades», y es «su propio *primum mobile*, de energía y movimiento psicológicos dinámicos» (pág. 164). H. Bonner presenta este tipo «como un prólogo a la psicología humanística, que sitúa a la persona proactiva en el mismo centro del estudio del hombre» (pág. 166). Para encontrar más ejemplos de este lenguaje idealista y trascendental, véase *Humanitas*, publicado por Duquesne Univ. Press, Pittsburgh. En K. Menninger, «This Medicine, Love», en su *Love Against Hate*, Harcourt, Nueva York 1942, págs. 3-6, descubrimos que la patología debe ser afrontada a modo de «combate» contra fuerzas negativas como antiguamente se afrontaba al Diablo, la agresión y la autodestrucción. Cf. su *Man Against Himself*, Harcourt, Nueva York 1938, enunciado introductorio y págs. 367-386. La terapia gestáltica se incluye a sí misma dentro de la negación humanística (cf. la introducción de *Gestalt Therapy Now*, J. Fagan y I. L. Shepherd [eds.], Harper & Row, Nueva York 1971, pág. 1: «Ahora usamos palabras como "realce", "intimidad", "actualización", "creatividad", "éxtasis" y "trascendencia" con el fin de describir lo que deseamos para nosotros y para los demás». Los autores consideran esto apropiado para una psicología «que se ocupa del hombre y de su humanidad...»). En el mismo volumen (pág. 78), A. R. Beisser explica que «el terapeuta gestáltico cree además que el estado natural del hombre es el de un ser único e íntegro, no fragmentado en dos o más partes enfrentadas». Otros especialistas enmarcados en esta tradición son Carl Rogers, Eric Berne, y otros muchos que fueron anteriormente freudianos, por ejemplo, Karen Horney, Erich Fromm, Fritz Perls, Abraham Maslow, cada uno de los cuales identifica a Freud con patología, pesimismo y *tánatos* para abandonarlo luego en pos de campos más fértiles. Estos campos fueron literalizados por el continente americano; dejar atrás a Freud, a *tánatos* y al pesimismo significaba descubrir América, el amor y el optimismo. Pero patologizar puede mantenerse al margen tanto del optimismo como del pesimismo, tanto de América como de Europa.

Los pasajes citados y las obras mencionadas no agotan en absoluto la fermentación que genera la palabra «humanismo», que espuma y borbotea por tantísimos campos. Tal vez sea la cosmovisión dominante de mediados del siglo XX y como tal oculte la patología dominante en ese período: la euforia maníaca. Al evitar ese humanismo, la psicología arquetípica quiere permanecer más cerca de la depresión, porque cree que es allí donde el alma puede necesitar más sus servicios. Para hacerse una idea de la variedad de debates en torno al humanismo, véase la bibliografía compilada por H. J. Blackham, *A Guide to Humanist Books in English*, Ethical Union, Londres 1962, así como *Objections to Humanism*, H. J. Blackham (ed.), Constable, Londres 1963.

[133] A. Maslow, «Naturalistic reasons for preferring Growth-Values over Regression-Values under good conditions», apéndice H de *Religions, Values, and Peak-Experiences*, Ohio State Univ. Press, Columbus 1964.

[134] *Ibidem*, pág. 76.

[135] W. H. Blanchard, «The Psychodynamic aspects of the Peak Experience», *Psychoanalytic Review* 56, 1 (1969), págs. 87-112.

[136] Cf. *ibidem* y A. Maslow, «Naturalistic reasons», pág. 62: «La experiencia

cumbre se siente como un momento que se valida y justifica a sí mismo y que comporta su propio valor intrínseco».

[137] «Ya en el Nuevo Testamento *psyché* se emplea sólo en cincuenta y siete ocasiones, frente a las doscientas setenta y cuatro apariciones de *pneuma*. (...) Tanto es así que Pablo llega a identificar *psychikoi* con malo y *pneumatikoi* con bueno (1 Cor 2:13-15, cf. 1 Cor 15:44-46).» David L. Miller, «Achelous and the Butterfly», *Spring 1973*, pág. 14.

[138] G. Santayana, *Realms of Being*, Scribner, Nueva York 1942, págs. 328-354.

[139] R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1940, págs. 101-142; *The Principles of Art*, Clarendon Press, Oxford 1938, pág. 164.

[140] Hay innumerables ensayos sobre el «camino espiritual», pero Roger Woolger ha escrito uno, «Against Imagination: The *Via Negativa* of Simone Weil», *Spring 1973*, págs. 256-272, en el que subraya precisamente que esta diferencia entre espíritu y alma es una diferencia entre un vacío de imaginación (los místicos) y una plenitud de imaginación (los visionarios), ejemplificada, digamos, en las diferencias existentes entre san Juan de la Cruz y William Blake.

[141] Lou Andreas-Salomé, *The Freud Journal*, Basic Books, Nueva York; Hogarth, Londres 1964-1965, pág. 64.

[142] *Ibidem*, pág. 131.

[143] Adolf Guggenbühl-Craig, en *Power in the Helping Professions*, Spring Publ., Nueva York/Zurich 1971, ha analizado a fondo las consecuencias que el arquetipo dividido tiene sobre la terapia, demostrando que, independientemente de las buenas intenciones de los implicados, la división de fondo proyecta inevitablemente una sombra destructiva sobre toda labor terapéutica.

[144] C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, F. C. E., México 1964.

[145] T. S. Szasz, obras citadas (nota 123), especialmente *Ideology and Insanity*.

[146] Esther Fischer-Homberger, en *Hypochondrie* (Huber, Berna 1970), analiza extensamente las vicisitudes del término a lo largo del tiempo.

[147] *Hamartía*, traducido en ocasiones como «culpa» o «pecado», es un término útil para el médico según uno de los padres de la medicina, Galeno (h. 130-200 a. C.). Etimológicamente significa «errar el blanco» y se enmarca dentro de esos «errores» que analizaremos más adelante. Cf. Philip Wheelwright, *The Burning Fountain*, Indiana Univ. Press, Bloomington 1968, págs. 174-181, en relación con la *hamartía*; en cuanto a la relación entre patología y culpa, véase Pedro Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid 1991.

[148] Cf. Arthur O. Lovejoy y George Boas, «Some Meanings of "Nature"», en *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Octagon, Nueva York 1965, págs. 447-456; R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, París 1969.

[149] *CW*, 6, §757.

[150] *Ibidem*, §705.

[151] Sigo los puntos de vista de Jung y Bachelard sobre la alquimia: que se trata básicamente de un sistema descriptivo de la psique imaginal. Reconozco que el punto de vista psicológico de la alquimia no es el único posible. Puede entenderse también como curanderismo, como tecnología química primitiva y como una disciplina espiritual oculta. Ninguna de estas perspectivas, sin embargo, le impide ser también una psicología. La idea que tenía Jung sobre la alquimia se expresa más claramente en su autobiografía que en sus escritos sobre alquimia. Para una discusión reciente no junguiana de la literatura de la alquimia, véase el artículo de R. P. Multauf «Essays in God-making», *Isis* 62, 2 (1971), págs. 233-238. Para una interesante comparación junguiana entre la psicología marxista y alquímica de la materia, véase D. Holt, «Jung and Marx», *Spring 1973*, págs. 52-66.

[152] Frances A. Yates, *The Art of Memory*, Routledge, Londres 1966, pág. 104 [*El arte de la memoria*, Taurus, Madrid 1974]. Cf. L. J. Swift y S. L. Block, «Classical Rhetoric in Vives' Psychology», *J. Hist. Behav. Sci.* 10 (1974), págs. 74-83, también sobre la importancia de las imágenes emocionalmente sorprendentes.

[153] F. A. Yates, *The Art of Memory*, *op. cit.*, pág. 96.

[154] *Ibidem*, págs. 64, 66, 74, 110, 193-194.

[155] *Ibidem*, pág. 63.

[156] *Ibidem*, págs. 129 y ss.

[157] *Ibidem*, pág. 63.

[158] *Ibidem*.

[159] Cf. E. Auerbarch, «Gloria passionis», en *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la alta edad media*, trad. de Luis López Molina, Seix Barral, Barcelona 1969, págs. 70-81. Cf. André Grabar, *Christian Iconography: A Study of Its Origins*, Bollingen Series, Princeton Univ. Press, Princeton 1968, págs. 131-132; Walter Lowrie, en *Art in the Early Church*, Pantheon, Nueva York 1947, págs. 98, 182-184, discute la iconografía primitiva de la pasión, donde la crucifixión destaca por su ausencia. Probablemente, las primeras crucifixiones que han llegado hasta nosotros no son anteriores al siglo V (estuche de marfil tallado en el Museo Británico y puertas de ciprés talladas en S. Sabina, Roma); véase también J. Daniélou, *Les*

symboles chrétiens primitifs, Seuil, París 1961, págs. 95-107, sobre las primeras imágenes de la reja del arado como cruz.

[160] H. G. Liddell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 9.ª edición, Clarendon Press, Oxford 1968, *pathos*; Aristóteles, *Metafísica* 1022b, 15 y ss.; F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, New York Univ. Press, Nueva York 1967, págs. 152-155; véase también B. B. Rees, «*Pathos* in the *Poetics* of Aristotle», *Greece and Rome* 19 (1972), págs. 11 y ss.

[161] En relación con algunos de los paralelismos Hércules-Jesucristo, véase J. M. Robertson, *Pagan Christs*, Watts, Londres 1911, y *Christianity and Mythology*, Watts, Londres 1910; también son de utilidad: M.-R. Jung, *Hercule dans la littérature française du XVI siècle*, Droz, Ginebra 1966; M. Simon, *Hercule et le Christianisme*, Belles Lettres, París 1955. Con relación a algunos de los paralelismos e identificaciones entre Hércules y Moisés, véase E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Bollingen Series, Pantheon, Nueva York 1964, 10, págs. 119-125, 136-137. Acerca de la identificación entre Jesucristo y el Sol Invictus, y por qué razón se celebra la Navidad el 25 de diciembre (el día consagrado al Sol Invictus), véase G. H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, Brill, Leiden 1972, págs. 162-171. D. C. Allen, en *Mysteriously Meant*, John Hopkins Press, Baltimore 1970, págs. 1-20, repasa los debates patrísticos sobre este tema, así como la literatura más reciente en torno a él.

[162] Cf. S. Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Mediaeval Thought and Literature*, Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill 1967.

[163] Plotino, *Enéadas*, I, 8, 1. Compárese la idea de semejanza o familiaridad en L. Wittgenstein; cf. F. Zabeeh, «Resemblance», en su obra *Universals*, Nijhoff, La Haya 1966, págs. 37-49, donde el parecido pierde su significado arquetípico y se convierte en un simple juego lingüístico nominalista.

[164] Proclo, *Elementos de teología*.

[165] Utilizo el término *metaphorica* tal como lo emplea Alberto Magno en el arte de la memoria; véase más arriba, pág. 208 y ss., con referencias a Frances Yates.

[166] G. Vico, *Ciencia nueva* (1725), Tecnos, Madrid 1995, donde alude a las figuras míticas como *universali fantastici*.

[167] T. Taylor, «An Apology for the Fables of Homer» (1804), traducción del ensayo de Proclo sobre las fábulas de Homero, que se encuentra en *Thomas Taylor, the Platonist*, K. Raine y G. M. Harper (eds.), Bollingen Series, Princeton Univ. Press, Princeton 1969, pág. 460. Taylor intenta explicar (al igual que muchos moralistas y pensadores cristianos) la aparente paradoja de una filosofía religiosa y una poesía sublimes (Homero), enmarañadas con imágenes patologizadas. El pasaje íntegro dice así: «También me parece que todo lo trágico, monstruoso y antinatural de las ficciones poéticas incita a los oyentes, de diversas maneras, a buscar la verdad, nos atrae hacia el conocimiento oculto, y no permite que, por medio de la probabilidad aparente, nos contentemos con conceptos superficiales, sino que nos impulsa a penetrar en el interior de las fábulas, a explorar las oscuras intenciones de los autores y a analizar qué naturalezas y poderes pretendían transmitir a la posteridad con esos símbolos místicos».

[168] G. Vico, *Ciencia nueva*, *op. cit.* El objetivo de estas imágenes míticas, según Vico, es «perturbar en exceso».

[169] J. Hillman, *Suicide and the Soul* (1964), Harper Colophon, Nueva York 1973.

[170] Uno de los principales ataques contra la remitologización a través de la psicología profunda procede de K. Jaspers, cuyos argumentos presento y refuto en mi «Deep Subjectivity, Introspection and Daemonology».

[171] P. Slater, *The Glory of Hera*, Beacon, Boston 1971.

[172] Se ha escrito mucho sobre el pensamiento de los antiguos griegos respecto a la psicopatología, por ejemplo, E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, *op. cit.*; George Rosen, *Madness in Society*, Routledge, Londres 1968, págs. 71-136; B. Simon y H. Weiner, «Models of Mind and Mental Illness in Ancient Greece», *J. Hist. Behav. Sci.* 2 (1966), págs. 303-314.

[173] J. Hillman, «On Senex Consciousness», *Spring 1970*, págs. 146-165.

[174] J. Hillman, *The Myth of Analysis*, *op. cit.*, parte 3.

[175] J. Hillman, «An Essay on Pan», en *Pan and the Nightmare: Two Essays*, con W. H. Roscher, *op. cit.*

[176] J. Hillman, *The Myth of Analysis*, *op. cit.*, parte 1.

[177] J. Hillman, «Senex and Puer», *Eranos 36-1967*, Rhein, Zurich, págs. 301-360, y «The Great Mother, Her Son, Her Hero, and the Puer», en *Fathers and Mothers*, Spring Publ., Nueva York/Zurich, págs. 75-127.

[178] *CW*, 13, §54.

[179] W. F. Otto, *The Homeric Gods*, trad. de M. Hadas, Pantheon, Nueva York 1954, pág. 169.

[180] H. D. F. Kitto, «The Idea of God in Aeschylus and Sophocles», en *La Notion du Divin*, Fondation Hardt I, Vandœuvres, Ginebra 1954, pág. 188.

[181] K. Kerényi, *Geistiger Weg Europas*, Rhein, Zurich 1955, págs. 39-40.

[182] *CW*, 13, §55.

[183] Citado por J. Seznec en *The Survival of the Pagan Gods*, trad. de B. F. Sessions, Harper Torchbook, Nueva York 1961, pág. 58.

[184] J. D. Salinger, *Fanny y Zooey*. Zooey (¿hace falta decir que su nombre significa «vida» en griego?) *no quería que le dieran una explicación psicoanalítica de su síntoma*. Compárese Jung, «The Symbolic Life» (transcripción de unas notas taquigráficas de D. Kitchin, Guild Lecture 80 [*Guild of Pastoral Psychology*, Londres 1954], pág. 17): «Y así rechazamos nuestras almas: "Oh, sufro una fijación con mi madre, pero, si soy capaz de ver que tengo todo tipo de imposibles fantasías relacionadas con mi madre, me libero de esa fijación". *Si el paciente tiene éxito, habrá perdido su alma*. Cada vez que aceptas esa explicación pierdes tu alma. No has ayudado a tu alma, sino que la has reemplazado por una explicación, por una teoría».

[185] E. Minkowski, *Le Temps vécu: Études phénomenologiques et psychopathologiques*, Coll. de l'Évolution psychiatrique, París 1933.

[186] G. Vico, *Ciencia nueva, op. cit.*, §376. Hay una diferencia entre la *exteriorización* de «verdades espantosas» que perturban la psique en exceso y el modo metafórico de imaginación. No es que tengamos que hacer cosas violentas y excesivas para mover la psique. Tal es la manera romántica de buscar excesos y perturbaciones: «vivir peligrosamente». La psiquiatría tampoco debe literalizar la fantasía perturbadora por medio de violentos tratamientos físicos, como sugirieron Celso (que nos legó el término «insania») en la antigua Roma y Cerletti (que inventó el electroshock, además de las espoletas de artillería, por cierto) en la Roma moderna. Curiosamente, la terapia considera que la conmoción física es terapéutica, mientras que los sucesos conmovedores de los mitos, sueños y fantasías son patológicos. Una imagen patologizada excesivamente fuerte, que violente nuestra naturaleza, podría entenderse como un tratamiento de shock autoinducido por la psique y preferible en cualquier caso a sus toscos equivalentes clínicos.

[187] Véase más arriba, págs. 37-38, respecto a los orígenes de esta frase en Keats y también en Blake.

[188] Cf. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida, op. cit.*

[189] He presentado extensamente parte de la fenomenología del reino de Hades y su importancia psicológica en «The Dream and the Underworld», *Eranos 42-1973*.

[190] Cf. P. Friedländer, *Plato, op. cit.*

[191] Véase nota 127, en torno a Hegel y la locura.

[192] Cf. M. Schur, *Freud: Living and Dying*, Internat. Univ. Press, Nueva York 1972. Entre las patologizaciones de Freud se encuentran los desmayos, las afecciones biliares y de colon, algún problema cardíaco, su adicción al tabaco y un dolorosísimo cáncer de boca, su período de adicción a la cocaína, las dolencias relatadas en sus cartas a Fliess, su experiencia de «despersonalización» en la Acrópolis y su obsesión con la fecha de su muerte. Más allá de todas estas manifestaciones concretas, estaba su «ojo patologizado»; su imaginación especulativa requería patologización.

[193] Cuando digo «instinto» quiero decir «impulso original». Empleo la palabra en sentido más amplio que el que le otorga la etología («mecanismos innatos de liberación»), puesto que el instinto no tiene por qué darse siempre en la conducta públicamente observable, sino que se presenta intrapsíquicamente en la imaginería privada y en otros fenómenos proprioceptivos. Creo que el instinto alude a una serie de fenómenos psíquicos –congénitos, anteriores a experiencias o conductas similares, universalmente humanos, nítidamente pautados, y cargados de afectividad– en los que «el cuerpo» es un referente primordial. (Imaginamos que el cuerpo es el lugar del instinto o de su significación –hambre, reproducción, defensa, etc.–, de manera que dicho término, evocando de alguna manera el «cuerpo», forma parte de la reverberación de éste en la conciencia: la palabra «instinto» tiende a implicar «cuerpo».)

Sigo a Jung (*CW*, 8, §§371 y ss., 397 y ss., 270 y ss.) al situar el instinto en un *continuum* junto con la imaginería arquetípica, es decir, al relacionar a las personas arquetípicas de lo imaginal con la experiencia corporal y la idea de necesidad física. El *continuum* ininterrumpido entre instinto y arquetipo sugiere tanto un determinismo inevitable como una libertad sin límites en la relación cuerpo-imágenes: nuestras fantasías están limitadas por el cuerpo y nuestros cuerpos son liberados por la fantasía (y también al revés).

Continúo bajo la estela de Jung cuando llamo instintos tanto a la actividad de la reflexión como a la de la religión (a veces denominada por Jung «espíritu», «sí mismo» y «creatividad») (*CW*, 8, §241 y mi *The Myth of Analysis, op. cit.*, págs. 31-40). Por medio de este movimiento, Jung mantiene todos los denominados fenómenos superiores o sublimados en relación de inmediatez con los denominados fenómenos psíquicos inferiores o animales. Sostener que la vida mental de la reflexión y la vida espiritual de la religión son instintos equivale a reconocer que somos compelidos en la mente y el espíritu tanto como en el hambre y la ira. El

examen que hace Jung del instinto de reflexión (*CW*, 8, §241-243), que según él determina la riqueza y el carácter esencial de la psique, encuentra un claro paralelismo en Konrad Lorenz y su descripción de las reacciones de «huida» en los animales. *Reflexión* significa replegarse del estímulo perceptivo en favor de una imagen psíquica: un «volverse hacia dentro». Sostener que la mente y el espíritu son aspectos de la naturaleza instintiva equivale a verlos tan básicos para la vida psicológica como otros impulsos físicos considerados «más orgánicos» o «físicos»; tan enredados en la fisiología y tan susceptibles de patologización como cualquier otra pauta instintiva.

Podemos dejar abiertas las preguntas clásicas relativas al instinto, tales como el número de instintos, sus relaciones mutuas, su relación con las necesidades fisiológicas homeostáticas, su filogénesis y su herencia, su valor para la supervivencia, su grado de susceptibilidad al aprendizaje, etc. Desde el punto de vista de la psicología arquetípica, estas clásicas preguntas requieren una reflexión hermenéutica, en función de lo que significan para la psique, antes de ser contestadas en el nivel que les corresponde.

Pese a la insatisfacción de la psicología con respecto a este concepto –especialmente porque se supone que implica vitalismo y holismo–, es más fácil conservar el «instinto» que abandonarlo. Pues ¿qué iba a ocupar su lugar?; y, sobre todo, ¿qué otra palabra, en el lenguaje vulgar y en la psicoterapia, describe tan bien lo que es la «psique del cuerpo»? El «instinto» representa al problemático cuerpo animal en el lenguaje conceptual, mientras que los debates en torno a él representan las luchas con el cuerpo animal. Somos cartesianos en la medida en que entendemos el instinto mecanicistamente, separando del cuerpo la conciencia y considerando al animal como una máquina. La insistencia de Adolf Portmann en la naturaleza no compulsiva del instinto (en oposición a Lorenz y a los estudiosos de la conducta animal más partidarios del mecanicismo y el determinismo) refleja una conciencia en la que el cuerpo goza de una perspectiva más libre. Y ya por último, negar el «instinto» equivale a rechazar también una de las partes más importantes de la historia de la psicología, gracias a la cual podemos analizar las variaciones en la reflexión de la psique sobre su cuerpo. En torno a la historia de la psicología, véase S. Diamond, «Gestation of the Instinct Concept», *J. Hist. Behav. Sci.*, VII, 4 (1971), págs. 323-336.

[194] Como ejemplo de la elaboración de las ideas en tanto que perspectivas, véase José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.* (así como el extenso comentario de su exégeta Julián Marías), y F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1995.

[195] P. Friedländer, *Plato*, *op. cit.*

[196] Para una brillante apreciación del papel de la visión (idea, estructura mental, estructuras perceptivas) en la observación de los datos –de donde está tomado mi ejemplo de la salida del sol–, véase N. R. Hanson, *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Univ. Press, Cambridge 1958, caps. 1 y 2, así como *Perception and Discovery*, W. C. Humphreys (ed.), Freeman, Cooper, San Francisco 1969.

[197] Cf. P. Friedländer, *Plato*, *op. cit.*, vol. 1, pág. 13, para un análisis sobre el «ojo del alma». Esta metáfora presenta analogías con «la imaginación del corazón» (véase más arriba, pág. 78). Estas dos expresiones relativas a un modo psíquico de percepción están condensadas en una frase de Píndaro, «corazón ciego», y en otra del sofista Gorgias, «los ojos de la imaginación» (Friedländer). Cf. *Ilíada* XXI, 61, donde Luis Segalá traduce como «ver y averiguar».

[198] El deseo de claridad no implica en modo alguno un árido intelectualismo o un retorno a las separaciones cartesianas, que establecen una oposición entre alma y distinciones claras. La claridad intelectual puede ser de gran ayuda para el alma, y no un inconveniente, a menos que la fantasía de sí misma que tiene el alma esté dominada por una vaporosa ninfa de los bosques u otra crepuscular virgen de la naturaleza temerosa aún de exponerse a la luz. Sólo cuando la claridad se toma a sí misma con literalismo apolíneo –adorándose a sí misma como Helios, atribuyéndose un brillo divino, requiriendo una superioridad distante, una indiferencia mortífera y un formalismo purificado– es cuando debe enfrentarse a Luna, necesitando entonces un lunatismo defensivo a base de fluctuaciones psíquicas, indefinición e imágenes fantásticas. *No existe una oposición necesaria entre claridad e imaginación*, no hay por qué creer, como Coleridge, que las ideas profundas deben ser borrosas, mientras que la claridad se basa en la superficialidad, o, como Niels Bohr, que existe «una complementariedad entre la claridad y la veracidad de un enunciado, hasta el punto de que los enunciados que son demasiado claros es porque contienen siempre algo falso». Citado como una dudosa apología de Jung por A. Jaffé, *The Myth of Meaning*, trad. de R. F. C. Hull, Hodder, Londres 1970, pág. 28. Lo que se quiere dar a entender es que para ser fieles a la psique o a la naturaleza hay que ser oscuros. Ello no sólo abre las puertas al oscurantismo, sino que también desatiende el deseo del alma de alcanzar el es-

píritu, de precisar, poética y concretamente, su imaginería y su emoción, lo cual no exige en modo alguno reducciones o limitaciones a un único significado.

[198] Cf. W. K. C. Guthrie, *In the Beginnig: Some Early Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man,* Methuen, Londres 1957, págs. 29-45. En torno a la perspectiva materna de los orígenes de la conciencia, véase la obra de Erich Neumann, especialmente *The Origins and History of Consciousness,* Routledge & Kegan Paul, Londres 1954. Los mejores estudios que conozco sobre el punto de vista organicista son: Owen Barfield, *What Coleridge Thought,* Wesleyan Univ. Press, Middletown 1972, en el capítulo «Life», y M. H. Abrams, *El espejo y la lámpara, op. cit.* Ambos relacionan organicismo con romanticismo, una de cuyas imágenes favoritas es el *árbol;* mediante la idea del árbol pueden representarse muchas de las perspectivas de la Gran Madre. Podríamos contemplar nuevamente las filosofías románticas del organicismo desde el punto de vista de la psicología arquetípica a fin de examinar con más precisión la persona de la Gran Madre en ideas como éstas: las semillas del genio individuador en la tierra anímica de lo inconsciente, la reverencia por la naturaleza y el despliegue natural, el entusiasmo indiscriminado por la integridad y el crecimiento, el interés por la botánica, el amor a los niños.

[199] M. A. Murray, *The Genesis of Religion,* Routledge, Londres 1963.

[200] Para un análisis de la imaginería del recipiente, véase I. M. Linforth, «Soul and Sieve in Plato's *Gorgias*», *Univ. Calif. Publ. Classical Phil.,* XII, 1944, págs. 295-313.

[201] La expresión «metáfora básica» (*root metaphor* en inglés) fue creada por S. C. Pepper, «The Root Metaphor Theory of Metaphysics», *J. Philos.* 32, 14, págs. 365 y ss, y ampliada en su *World Hypotheses,* Univ. of California Press, Berkeley 1942. La idea de *root metaphor* es en sí misma una metáfora basada en uno de los temas arquetípicos de la imaginación: las «raíces» (*roots* en inglés). En el lenguaje de Gaston Bachelard pertenece a la imaginación del elemento tierra, de forma que, cuando descubrimos una metáfora básica, tenemos la sensación de haber dado con una idea que es fundamental, estable, sólida y sustentadora.

[202] J. Hillman, «Abandoning the Child», *Eranos 40-1971,* Brill, Leiden.

[203] J. Hillman, *The Myth of Analysis, op. cit.,* parte 3.

[204] W. K. C. Guthrie, *In the Beginning..., op. cit.,* cap. 5.

[205] Cf. Murray Stein, «Hephaistos: A Pattern of Introversion», *Spring 1973,* Spring Publ., Nueva York/Zurich, págs. 35-51; David L. Miller, *The New Polytheism,* Harper & Row, Nueva York 1974; F. K. Mayr, «Der Gott Hermes und Hermeneutik», *Tijdschrift v. Filosofie* 30 (1968), págs. 535-625; véanse también mis aportaciones en «An Essay on Pan», «Senex and Puer» y «Dionysus in Jung's Writings», *Spring 1972,* págs. 191-205.

[206] *CW,* 13, §378.

[207] Si bien Ficino estableció la relación entre Saturno y la filosofía en el siglo XV y Burton prestó especial atención a la melancolía de los eruditos en el XVII, la idea aparece mucho antes en una obra atribuida a Aristóteles (*Problemata,* XXX, 1) en la que se considera melancólicos a Empédocles, Sócrates y Platón; cf. R. Klibansky, E. Panofsky y F. Saxl, *Saturno y la melancolía,* trad. de María Luisa Balseiro, Alianza, Madrid 1991. De Platón podemos extraer una noción similar, con la diferencia de que la filosofía queda situada bajo otro dios. En *Filebo* 30c-d, «la sabiduría y la razón» son atribuidas a Zeus, y, en *Fedro* 252c-d, los «seguidores de Zeus» eligen a sus amantes y ejercen de amantes de acuerdo con sus inclinaciones, inspiradas en el principio divino de la «sabiduría». Los filósofos (amantes de la sabiduría) son evidentemente «seguidores» (o «hijos», como se dijo en épocas posteriores) de Zeus. Las pretensiones de sabiduría y superioridad sobre las demás ciencias por parte de la filosofía, su imaginería de visión penetrante y dominio omniabarcador del mundo fenoménico, así como de solidez sistemática y duradera (el águila y el roble), su afán de coherencia globalizadora, su sensato equilibrio entre diversas posiciones, el tono apodíctico de su voz y la atronadora rotundidad de sus juicios, la importancia literal que concede a las abstracciones de principio, ley y axioma, así como, por último, sus fecundos efectos sobre tantas áreas de la existencia (la numerosa descendencia de Zeus), son inherentes a las premisas psíquicas de la filosofía si las leemos a través de la persona de Zeus. En cuanto a Saturno, además de *Saturno y la melancolía,* véase mi «On Senex Consciousness», *Spring 1970,* págs. 146-165.

[208] Herbert Marcuse, «The Affirmative Character of Culture» (sobre el alma como refugio burgués), en su *Negations,* trad. de J. J. Shapiro, Beacon, Boston 1968.

[209] P. Merlan, en una nota de *From Platonism to Neoplatonism,* Nijhoff, La Haya 1953, pág. 7, hace una defensa de la tradición esencialista o del «qué». E. Cassirer, en *The Logic of the Humanities,* trad. de C. S. Howe, Yale Univ. Press, Newhaven 1961, págs. 159 y ss., analiza el «qué» y el «de dónde» (así como el «por qué») como una diferencia –incluso oposición– entre el concepto de forma y el concepto de causa. E. Cassirer es partidario del «qué», pero no así Karl R. Popper, cf. *La miseria del historicismo,* trad. de Pedro Schwartz, Alianza, Madrid 1996, y *Conjeturas y refutaciones,* trad. de Néstor Míguez y Rafael Grasa, Paidós, Barcelona 1994.

R. B. Braithwaite, en consonancia con el título de su libro *La explicación científica* (1953), Tecnos, Madrid 1964, no se plantea siquiera la pregunta del «qué».

[210] H. W. Parke, *Greek Oracles*, Hutchinson, Londres 1967, pág. 87; *The Oracles of Zeus*, Blackwell, Oxford 1967, pág. 111.

[211] W. F. Otto, *The Homeric Gods*, trad. de M. Hadas, Pantheon, Nueva York 1954, pág. 195. Cf. A. Cook, cap. 6, «Theos», en *Enactment: Greek Tragedy*, Swallow Press, Chicago 1971, pág. 119: «La acción de muchas obras de teatro comienza a partir de la situación especial de algún dios –como es el caso, por ejemplo, de *Prometeo, Hipólito, Áyax* y *Las troyanas*– o de alguna manifestación divina: un oráculo». Homero, los trágicos y también Platón demuestran que el conocimiento de los hechos supone el conocimiento de los universales que hay en los hechos, es decir, el conocimiento de los dioses. Se pueden examinar las obras de Platón buscando a los dioses en los diálogos: por ejemplo, *Fedón* está dominado por Apolo; *Fedro*, que se desarrolla en la frondosa orilla de un río, evoca a las ninfas al principio y a Pan al final; en el desenlace del *Banquete* vemos la entrada dionisíaca de Alcibíades al son de la música de flauta y el símil entre Sócrates y Sileno; Atenea y Zeus, ambos por la abundancia de menciones a ellos y por el estilo y el tema del diálogo, parecen gobernar especialmente las *Leyes* (cf. XI, 921c).

[212] Owen Barfield, *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*, Harbinger, Nueva York, pág. 162.

[213] Norman O. Brown, una respuesta a *Negations*, de Herbert Marcuse, Allen Lane, Londres 1968, pág. 244.

[214] Ludwig Wittgenstein, *Observaciones a la* Rama dorada *de Frazer*, trad. de Javier Sádaba, Tecnos, Madrid 1992, pág. 62.

[215] Owen Barfield, «The Meaning of the Word "Literal"», en *Metaphor and Symbol*, L. C. Knights y B. Cottle (eds.), Butterworth, Londres 1960, pág. 55.

[216] Para la interdependencia de lo metafórico y lo literal, véase Patricia Berry, «On Reduction», *Spring 1973*, págs. 67-84. Esta interdependencia es confirmada por una observación relativa al lenguaje primitivo. Cuando falta el significado literal de las palabras en nuestro sentido moderno, falta también el significado metafórico. «Las afirmaciones realizadas por gente primitiva no se puede decir que pertenezcan ni a una clase ni a otra. Se sitúan entre estas categorías nuestras [literal y metafórica]. No llegan a encajar del todo.» G. Lienhardt, «Modes of Thought», en *The Institutions of Primitive Society*, Blackwell, Oxford 1959, pág. 99. Tal vez la tajante división entre lo literal y lo metafórico en nuestra cultura sea una manifestación de

la conciencia monoteísta, donde las cosas deben pertenecer enteramente «a una categoría o a otra». Quizá el pensamiento politeísta sea polisignificativo.

[217] Hans Vaihinger, *The Philosophy of «As If»*, 2.ª ed., trad. de C. K. Ogden, Routledge, Londres 1935, pág. 269.

[218] *Ibidem*, pág. 89.

[219] *Ibidem*, pág. 90.

[220] *Ibidem*, pág. 98.

[221] *Ibidem*, pág. 12.

[222] *Ibidem*, págs. 88-90, 265 y ss.

[223] R. B. Braithwaite, *La explicación científica, op. cit.*, pág. 93.

[224] Max Black, *Modelos y metáforas*, Tecnos, Madrid 1967.

[225] O. Barfield, *Saving the Appearances, op. cit.*, pág. 24, emplea el término «figuración» porque es nuevo, neutral y está libre de prejuicios: ha sido aliviado de la carga que le impusieron las posiciones teóricas de la psicología de la Gestalt. Yo prefiero «constelación» porque su significado sugiere la presencia de la fantasía arquetípica. En una constelación de estrellas nuestros ojos ven sólo puntos brillantes, mientras que nuestra mente imagina sus relaciones en un patrón personificado. Cuando usamos la palabra «constelación» aludimos implícitamente a los espacios oscuros de lo infinitamente desconocido, que son rellenados por la fantasía, recibiendo así un modelo preciso y concreto.

[226] Paul Ricœur, *Freud and Philosophy* (conferencias Terry), trad. de D. Savage, Yale Univ. Press, New Haven 1970, pág. 18.

[227] Cf. K. R. Popper, *Conjeturas y refutaciones, op. cit.*

[228] T. Taylor, «An Apology for the Fables of Homer», *op. cit.* (véase nota 167).

[229] Tomado de E. Cassirer, *The Individual and Cosmos in Renaissance Philosophy*, trad. de M. Domandi, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia 1972, pág. 69 (donde se cita el pasaje de Nicolás de Cusa [*Excitat.* V, fol. 488]).

[230] Cf. K. R. Popper, *Conjeturas y refutaciones, op. cit.*

[231] Cf. M. Ficino, *De amore. Comentario a* El banquete *de Platón*, trad. de Rocío de la Villa Ardura, Tecnos, Madrid 1986.

[232] E. Cassirer, *The Logic of the Humanities, op. cit.*, pág. 49.

[233] Cf. Salustio, *Sobre los dioses y el mundo*, trad. de Enrique Ángel Ramos Jurado, Gredos, Madrid 1989: «Todo esto no sucedió en algún momento, sino que siempre es así».

[234] K. O. Müller, *Introduction to a Scientific System of Mythology*, trad. de J. Leitch,

Longman, Brown, Green & Longmans, Londres 1844, pág. 44. Para cotejar opiniones contra esta perspectiva por parte de críticos del siglo XVIII que querían desterrar de la poesía lo mítico y lo maravilloso a fin de que se ajustase fielmente a la teoría moderna de la naturaleza mecánica, véase «Truth and the Poetic Marvelous», *The Mirror and the Lamp, op. cit.* [«La verdad y la maravilla poética», en *El espejo y la lámpara*], de M. H. Abrams.

[235] H. Broch, introducción a R. Bespaloff, *On the Iliad,* trad. de M. McCarthy, Pantheon, Nueva York 1947, pág. 15.

[236] Aniela Jaffé, «The Creative Phases in Jung's Life», *Spring 1972,* págs. 179, 188.

[237] L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief, op. cit.* Sobre el psicoanálisis, Wittgenstein dice: «Hay que tener un gran sentido crítico para reconocer y *traspasar* la mitología que le ofrecen o imponen a uno. Hay un incentivo para decir "Sí, claro, debe de ser así". Una poderosa mitología». (La cursiva es mía.) Habría preferido que Wittgenstein dijese: «reconocer y llegar *hasta* la mitología». Pero Wittgenstein utiliza el término «mitología» más bien como contraposición implícita a «explicación científica».

[238] Cf. mi «Abandoning the Child» y –con relación a Freud y al psicoanálisis de los niños– *The Myth of Analysis, op. cit.,* pág. 242.

[239] Cf. K. Kerényi, *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967, págs. 234-235.

[240] Cf. el análisis de los universales concretos en *The Burning Fountain,* de P. Wheelwright, Indiana Univ. Press, Bloomington 1968, págs. 52-54.

[241] G. Vico, *Ciencia nueva, op. cit.,* §404.

[242] *CW,* 9, 1, §265; también §143; *CW,* 10, §681.

[243] *CW,* 9, 1, §80.

[244] P. Friedländer, *Plato, op. cit.,* vol. 1, pág. 189.

[245] *Ibidem* (*Menón* 86b y *Fedón* 114d).

[246] J. Fontenrose, *The Ritual Theory of Myth,* Univ. of California Press, Berkeley 1971, pág. 55.

[247] E. Wind, *Los misterios paganos del Renacimiento,* trad. de Javier Sánchez García-Gutiérrez, Alianza, Madrid 1997.

[248] P. Ziff, *Semantic Analysis,* Cornell Univ. Press, Ithaca 1960, cap. 1. Cf. «Metaphor», en *The Encyclopedia of Philosophy,* Macmillan, Nueva York 1967, 5, págs. 288-289, con bibliografía; *OED;* también, M. Black, *Models and Metaphors,* págs. 25-47; y P. Wheelwright, *The Burning Fountain, op. cit.,* págs. 84-88.

[249] F. M. Cornford, *Plato's Cosmology,* Routledege, Londres 1966, pág. 164.

[250] *Ibidem,* págs. 165-166, 176.

[251] P. Friedländer, *Plato, op. cit.,* vol. 3, pág. 382.

[252] H. Vaihinger, *The Philosophy of «As If», op. cit.,* pág. 94.

[253] K. R. Popper, *La miseria del historicismo, op. cit.*

[254] M. Dufrenne, *The Notion of the A Priori,* trad. de E. S. Casey, Northwestern Univ. Press, Evanston 1966, pág. 238.

[255] Para un análisis de lo que quiso decir Parménides con «errar mucho», véase K. R. Popper, *Conjeturas y refutaciones, op. cit.*

[256] James J. Y. Liu, *The Chinese Knight-Errant,* Routledge, Londres 1967, pág. 4.

[257] M. Ficino, *Theologia platonica,* II, cap. 14, 7. Sobre el hogar del alma en el espíritu, véase M. Ficino, *Comentario a* El banquete *de Platón,* VI, 9, *op. cit.,* y S. Jayne, *Ficino's Commentary,* pág. 169, donde también se dice que «el hogar del espíritu es el cuerpo».

[258] *El Lazarillo de Tormes* y *Guzmán de Alfarache.* Cf. H. Heidenreich (ed.), *Pikarische Welt,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, una recopilación de capítulos, ensayos y pasajes sobre la figura del pícaro (centrada principalmente en la literatura española) escritos por F. W. Chandler, J. Ortega y Gasset, Leo Spitzer, Américo Castro, C. G. Jung y otros. Pícaros similares se encuentran en la obra de T. Smollett (en la literatura inglesa *sólo* en T. Smollett, según R. Giddings, *The Tradition of Smollett,* Methuen, Londres 1967, pág. 21); pero T. Smollett pasó una parte importante de su vida en Cartagena (España), vivió en la Costa Azul francesa y está enterrado en Livorno (Italia).

[259] Esta afortunada frase, que tiene su origen en W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus,* 3.ª ed., Longmans, Londres 1929, 1, pág. 203, está tomada de H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology,* Nijhoff, La Haya 1971, y E. Bréhier, *The Philosophy of Plotinus,* trad. de J. Thomas, Univ. of Chicago Press, Chicago 1958, pág. 54. Para una lectura de Plotino desde el punto de vista de la psicología arquetípica, véase mi «Plotino, Ficino, e Vico, precursori della psicologia Junghiana», *Riv. Di psicologia analitica* 4 (1973), págs. 341-364.

[260] W. F. Otto, *Homeric Gods, op. cit.,* pág. 122.

[261] *Enéadas.*

[262] No he sido capaz de rastrear más referencias a «Eros el Carpintero» que las que mencionan R. Klibansky, E. Panofsky y F. Saxl en *Saturno y la melancolía, op. cit.* (Este Eros tiene resonancias cristianas porque Jesucristo fue carpintero y su

padre, José, que también lo fue, tiene asignado por la Iglesia el miércoles [día de Mercurio] como día de culto.)

[263] *Bricoleur*, según C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, *op. cit.*, «se utiliza siempre con referencia a un movimiento extraño: una bola que rebota, un perro que se pierde, un caballo que se desvía de su camino para evitar un obstáculo. Y en nuestra época el *bricoleur* sigue siendo alguien que trabaja con las manos y utiliza procedimientos sinuosos comparados con los de un artesano. El rasgo distintivo del pensamiento mítico es que se expresa por medio de un repertorio heterogéneo (...), no tiene otra cosa a su disposición. El pensamiento mítico es, pues, una especie de *bricolage* intelectual».

[264] Gilbert Durand, «Similitude hermétique et science de l'homme», *Eranos 42-1973*, Brill, Leiden, diserta sobre la importancia de la visión no agnóstica para una nueva epistemología.

[265] Cf. G. Holton, «The Thematic Imagination in Science», en *Science and Culture*, Houghton Mifflin, Boston 1965.

[266] La teología politeísta se aborda desde una apasionante y nueva perspectiva en David L. Miller, *The New Polytheism*, Harper & Row, Nueva York 1974.

[267] G. G. Coulton, *Medieval Faith and Symbolism*, Harper Torchbook, Nueva York 1958, pág. 251.

[268] Mario Praz, *Mnemosyne: The Parallel Between Literature and the Visual Arts*, Bollingen Series, Princeton Univ. Press, Princeton (N. J.) 1970, pág. 81. Cf. George Holmes, *The Florentine Enlightenment 1400-50*, Pegasus, Nueva York 1969, págs. 106-108. Para más información sobre los intentos de reconciliación en el Renacimiento, véase Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, Univ. of Chicago Press, Chicago, págs. 553-774.

[269] Aunque la invención por parte de Melanchthon del término «psicología» ha sido refutada, no hay pruebas directas que validen esta afirmación (F. H. Lapointe, «Who Originated the Term "Psychology"?», en *J. Hist. Behav. Sci.* 8 [1972], págs. 328-335, y mi nota en *The Myth of Analysis*, *op. cit.*, pág. 127); creo que la fantasía de que «la psicología comienza con Melanchthon» es válida. Nos dice en qué persona –personificación– y a qué condición histórica y geográfica de la psique pertenecen la palabra y su uso, y en qué estilo de conciencia tiene su origen la psicología. Al proclamar a Melanchthon como su padre, la psicología afirma que es hija de la Reforma.

[270] Melanchthon recuperó la psicología racionalista y naturalista aristotélica de

los siglos anteriores, pero confiriéndole un nuevo énfasis moral. Dividió las disciplinas filosóficas en tres ramas: *artes dicendi* (retórica y dialéctica), *physiologia* (física, psicología y matemáticas) y *praecepta de civilibus moribus* (ética); cf. J. Rump, *Melanchthons Psychologie*, págs. 3 y ss., Marquardsen, Kiel 1897. Este sistema recorrió un largo camino antes de alcanzar el gran objetivo de Melanchthon, la «educación moral de Alemania mediante una aproximación idealista a los asuntos humanos» (W. Dilthey, «Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation», *Gesammelte Schriften*, Teubner, II, pág. 163, Stuttgart 1969). Al agrupar la psicología con la física y las matemáticas, se abrió la puerta a los logros posteriores de la psicología física alemana. Al separar el arte de la memoria del reino de la retórica, la adquisición de conocimiento se convirtió en simple memorización desprovista de imaginería o de significados. Se abrió la puerta a un intelecto sin imaginación, a sustantivos sin personas, a conceptos sin configuraciones y a clasificaciones sin sentido inherente. La psicología quedó, de un plumazo, privada de imaginación: transformada en cientificismo y uncida a un objetivo moralista global.

[271] S. T. Coleridge, *The Friend*: «Nociones distintas no implican cosas diferentes. Cuando hago una triple distinción de la naturaleza humana, soy plenamente consciente de que se trata de una distinción, no de una división» (citado en Owen Barfield, *What Coleridge Thought*, *op. cit.*, pág. 19). Es éste un pensamiento neoplatónico implícito en Plotino (*The Enneads*, trad. de Stephen MacKenna, *op. cit.*, IV, 3, 2) y corroborado por W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, *op. cit.*, 1, pág. 214: «Pero en el mundo espiritual hay distinción sin división». Los arquetipos también deben considerarse de este modo: distintos, pero no separados unos de otros.

[272] Me refiero aquí a las cuatro causas de Aristóteles –formal, final, eficiente y material– y sugiero que las dos primeras son especialmente relevantes para concebir la función de los arquetipos.

[273] Empleo aquí, y en lo sucesivo, el término «importancia» en el sentido que le atribuye A. N. Whitehead en *Modes of Thought* (1938), *op. cit.*, págs. 1-17, quien lo presenta como una noción fundamental e irreductible, relacionada con el sentimiento y la emoción y esencial para nuestra atención y perspectivas, nuestros valores e intereses. El término «seguridad existencial» con respecto al valor de la emoción es de Gabriel Marcel; cf. J. B. O'Malley, *The Fellowship of Being: An Essay on the Concept of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel*, Nijhoff, La Haya 1966, pág. 81.

[274] Para más información sobre estas teorías de la emoción y las metáforas bá-

sicas que son el fundamento de sus fantasías, véase mi obra *Emotion: A comprehensive Phenomenology of Theories and their Meanings for Therapy, op. cit.*

[275] El término «influjo divino» procede de E. Swedenborg; cf. K. Raine, *Blake and Tradition, op. cit.*, 1, págs. 4-6; 2, págs. 214-216. William James también escribió acerca de las emociones como dones del espíritu en *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, Londres 1906, págs. 150-151 [*Las variedades de la experiencia religiosa*, trad. de José Francisco Yvars Castelló, Península, Barcelona 1986].

[276] G. Allport, *Becoming*, Terry Lectures (1955), Yale University Press, New Haven 1971, pág. 61: «*Proprium* es un término designado para abarcar esas funciones que constituyen la *peculiar unidad y especificidad de la personalidad* y que, al mismo tiempo, parecen subjetivamente íntimas e importantes para la función del conocimiento». El hecho de que el *proprium* pueda perderse en la despersonalización (véanse págs. 171 y ss.) indica que no es una propiedad del todo humana y que en realidad depende de algo muy parecido al homúnculo del cual Allport se burla en el mismo párrafo. Los sentimientos de subjetividad, importancia e intimidad hacen referencia al alma (que Allport elude o rechaza [pág. 55]) o ánima, como la hemos llamado. Lamentablemente, circunloquios como el *proprium* sirven para convertir el alma en un concepto académicamente respetable, para que los departamentos de psicología puedan seguir teniendo una «psicología sin alma» (cf. G. Allport [pág. 36] en alusión a Wundt).

[277] K. Raine, *Blake and Tradition, op. cit.*, 2, pág. 229.

[278] G. W. F. Hegel, *Filosofía del espíritu*, junto con el «Zuzätze» del texto de Boumann (1845), págs. 73-74. Para un resumen completo del «alma sintiente» de Hegel y su relación con el pensamiento, véase Murray Greene, *Hegel on the Soul, op. cit.*, págs. 103-142.

[279] La oposición en los tiempos modernos entre pensamiento y sentimiento comienza con Moses Mendelssohn (1755). Para una discusión de la historia del sentimiento en psicología, véase H. M. Gardiner, R. C. Metcalf, y J. G. Beebe-Center, *Feeling and Emotion: A History of Theories*, American Book Co., Nueva York 1937; y sobre los aspectos conservadores del sentimiento, véase mi ensayo «The Feeling Function», en *Lectures on Jung's Typology*, con M.-L. von Franz, Spring Publ., Nueva York/Zurich 1971, págs. 114, 125, 142-143.

[280] Friedrich Nietzsche, *Aurora*, §35.

[281] Cf. E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Hogarth, Londres 1953, 1, pág. 273.

[282] Cf. R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1954, págs. 472-476.

[283] Cf. *The Myth of Analysis, op. cit.*, pág. 56, para referencias a la literatura sobre la historia de Eros y Psique en la novela de Apuleyo *El asno de oro*.

[284] N. O. Brown, *Life Against Death*, Random House, Nueva York, n. d., pág. 102, en referencia a Hegel.

[285] K. Raine, *Blake and Tradition, op. cit.*, 2, cap. 4, «Jesus the Imagination».

[286] J.-P. Sartre, «Existentialism Is a Humanism», en *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, W. Kaufmann (ed.), Meridian, Nueva York 1956, págs. 290-291 [*El existencialismo es un humanismo*, trad. de Victoria Prati, Edhasa, Barcelona 1992].

[287] E. R. Dodds, «The Religion of the Ordinary Man in Classical Greece», en *The Ancient Concept of Progress, op. cit.*, pág. 140.

[288] C. Lévi-Strauss, citado en Octavio Paz, *Corriente alterna*, Siglo XXI, México 1967.

[289] C. Hartshorne, *Beyond Humanism* (1937), Univ. of Nebraska Press, Lincoln (Nebr.) 1968, pág. 132. Hartshorne señala tanto la estrecha exclusividad del pensamiento humanista –que racionaliza su propia estrechez– como su exageración romántica de la bondad del hombre hasta el olvido del mal. De este romanticismo ya hemos hablado al ocuparnos del enfoque humanístico de la patologización.

[290] M. Untersteiner, *The Sophists, op. cit.*, pág. 58.

[291] J.-P. Sartre, *Existentialism and Humanism*, trad. de P. Mairet, Methuen, Londres 1948, pág. 56.

[292] K. Kerényi, «Humanismus und Hellenismus», en su *Apollon*, Diederichs, Düsseldorf 1953, pág. 242.

[293] Bruno Snell, *The Discovery of the Mind, op. cit.*, pág. 246.

[294] Cf. W. F. Otto, *The Homeric Gods, op. cit.*, págs. 231-260.

[295] H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon, op. cit.*, pág. 669; cf. *Fedro* 252c, *Leyes*; 740b.

[296] R. D. Laing, *The Politics of Experience*, Penguin, Harmondsworth 1967, pág. 46.

[297] *Ibidem*, pág. 50.

[298] E. R. Dodds, «Religion of the Ordinary Man», en *The Ancient Concept of Progress, op. cit.*, pág. 140.

[299] W. F. Otto, *The Homeric Gods, op. cit.*, págs. 236-238.

[300] Aunque tal texto no exista (que yo sepa), podemos recordar que todos los libros escritos sobre el Renacimiento pueden *leerse* psicológicamente, aunque no sean libros de psicología. Las obras que me han parecido más valiosas para psi-

cologizar el Renacimiento se mencionan en las notas siguientes. Una lectura auténticamente *psicológica* se preocupa más del errático curso de la imaginación y de la intuición psicológicas que de encontrar una doctrina racional del alma. Así pues, las más importantes son aquellas que abordan la imaginación politeísta, la psicología arquetípica del Renacimiento: la obra de J. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods, op. cit.*; los escritos de Frances A. Yates, Erwin Panofsky, Edgar Wind, Ernst Cassirer, D. P. Walker y D. C. Allen.

301 Para conocer el trasfondo indispensable de la «polémica sobre el Renacimiento», véase W. K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, Houghton Mifflin, Riverside Press, Cambridge (Mass.) 1948; también su «The Reinterpretation of the Renaissance», en *Facets of the Renaissance*, W. H. Werkmeister (ed.), Harper Torchbook, Nueva York 1963, págs. 1-18; Erwin Panofsky, «"Renacimiento": ¿Autodefinición o autoengaño», en *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, trad. de M.ª Luisa Balseiro, Alianza, Madrid 1986, págs. 31-81; F. Chabod, «The Concept of the Renaissance», y la concisa y magistral bibliografía analítica en su *Machiavelli and the Renaissance*, trad. de D. Moore, Harper Torchbook, Nueva York 1965; J. Trier, «Zur Vorgeschichte des Renaissance-Begriffes», *Archiv f. Kulturgeschichte*, 33 (1950), págs. 45-63 (útil para situar la palabra en su contexto botánico en el latín clásico de la Roma antigua).

302 Cf. K. Burdach, *Sinn und Ursprung der Wörte Renaissance und Reformation*, Paetel, Berlín 1919, pág. 17, sobre el Renacimiento como «fantasía» del renacer. Lástima que Burdach se empeñase en encontrar pruebas fehacientes, empobreciendo así su visión de san Francisco y de la *renovatio* espiritual cristiana. Cf. el artículo de Jung «Concerning Rebirth» (*CW*, 9, 1, §199-258) para familiarizarse con las actitudes psicológicas inevitablemente ocasionadas por la idea de un renacimiento.

303 La edición del insustituible y espléndido trabajo de Jacob Burckhardt que he consultado es la voluminosa séptima edición, con notas de Geiger, traducida por S. G. C. Middlemore: *The Civilisation of the Renaissance in Italy*, George Allen, Londres, Macmillan, Nueva York 1914. Lo que generalmente se considera el aspecto psicológico de la obra de Burckhardt corresponde a las partes II y IV (sobre la individualidad y sobre el hombre); pero las partes V (especialmente sobre las festividades) y VI (sobre la sombra moral y la desintegración) tienen una importancia mayor para la psicología arquetípica, al ser menos personalistas y más conscientemente psicológicas.

304 Para más documentación sobre la palabra *humanitas*, véase la bibliografía

de F. Chabod, *Machiavelli..., op. cit.*, pág. 207; E. von Jan, «Humanité», *Seitschr. f. franz. Sprache u. Lit.* 55, 1932, págs. 1-66. Las distorsiones de la palabra abarcan hoy desde las sociedades «humanitarias», cuya principal preocupación es una vejez cómoda para los asnos y los perros británicos, hasta el rígido dogmatismo marxista del periódico francés *L'Humanité*. P. O. Kristeller, «The Philosophy of Man in the Italian Renaissance», en sus *Studies in Renaissance Thougth, Storia e Letteratura*, Roma 1969, pág. 261, escribe: «El "humanismo" se ha convertido en uno de esos lemas que, en virtud de su propia indefinición, poseen un atractivo casi universal e irresistible. Toda persona interesada por los "valores humanos" o el "bienestar humano" recibe hoy el calificativo de "humanista" (...); el humanismo renacentista era muy distinto del humanismo contemporáneo. A decir verdad, los humanistas del Renacimiento se interesaban también por los valores humanos, pero este interés era secundario; su principal preocupación era el estudio y la imitación de la literatura clásica griega y latina». Y en la página 264 continúa diciendo: «El humanismo se originó y desarrolló en el limitado espacio de los estudios retóricos y filológicos».

305 B. Snell, *The Discovery of Mind, op. cit.*, pág. 246.

306 «Petrarca intentó mostrar la relación entre la elocuencia o la disciplina literaria y la filosofía o el cuidado del alma». E. Garin, *Italian Humanism*, trad. de P. Munz, Blackwell, Oxford 1965, pág. 19.

307 La estrecha relación de Petrarca con sus contemporáneos y su participación en la diplomacia política y las cuestiones sociales (a pesar de que era un recluso) fueron, como demuestra su *Secretum*, consecuencias naturales de su cuidado del alma y no las condiciones previas de éste. Ponía tanto interés en su jardín, en su biblioteca, en sus refugios en Vaucluse y Arquà, en sus escritos dirigidos a los autores muertos de la Antigüedad y a su Laura ausente, como en sus amigos y en los acontecimientos de su tiempo. Pese a que E. Garin ha subrayado el «carácter social del humanitarismo de Petrarca» (*op. cit.*, pág. 20), Petrarca era, «para su tiempo, singularmente introspectivo» (E. H. Wilkins, *Life of Petrarch*, Univ. of Chicago Press, Phoenix 1963, pág. 259).

308 E. Garin, *Italian Humanism, op. cit.*, pág. 19.

309 San Agustín, *Confesiones*, X, 8, trad. de Pedro Rodríguez de Santidrián, Alianza, Madrid 1990.

310 Cf. P. O. Kristeller, «Augustine and the Early Renaissance», *Studies..., op. cit.*, págs. 361-362, donde se ofrece una traducción y un comentario de los pasajes más

relevantes de san Agustín, y donde «alma» y «yo» se interpretan como «hombre». P. O. Kristeller afirma (*op. cit.*, pág. 362) que el acontecimiento de Mont Ventoux se refiere «al regreso de la naturaleza al hombre», que tuvo lugar durante el Renacimiento.

311 *Confesiones*, X, 8.

312 *Ibidem.*

313 *Ibidem.*

314 El término «neoplatonismo» engloba a numerosos autores y numerosas ideas en diversos siglos (cf. A. H. Armstrong, «Later Platonism and Its Influence», en R. R. Bolgar [ed.], *Classical Influences on European Culture*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1971, págs. 197-201). Sin embargo, ciertas corrientes principales y aún activas de la psicología tienen su origen en Plotino y son importantes para la psicología arquetípica si se observan bajo este prisma. Debemos recordar, llegado este punto, que la lectura de Plotino se ha realizado principalmente a través de los teólogos cristianos (Cilento, Dean Inge, el abad Troullard, Paul Henry y R. Arnou, estos dos últimos jesuitas). Ello supone un realce de los aspectos metafísicos y espirituales del neoplatonismo. La psicología, por el contrario, ve en Plotino (y en Ficino) ante todo preocupación por el alma. Las *Enéadas* comienzan con cuestiones psicológicas: «los problemas del alma» ocupan la parte más extensa de la obra; es un libro de psicología. Algunos han leído el neoplatonismo bajo esta luz: Philip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, Nijhoff, La Haya 1963, págs. 55 y ss.; E. R. Dodds, «Tradition and personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», en su *Ancient Concept of Progress*; las aportaciones de E. R. Dodds y también de H.-R. Schwyzer a *Les œuvres de Plotin*, Fundación Hardt V, Vandoeuvres, Ginebra 1960; H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, Nijhoff, La Haya 1971. De valor general para el conocimiento del neoplatonismo renacentista son las obras de Nesca A. Robb, *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, Allen & Unwin, Londres 1935, y de Edgar Wind, *Los misterios paganos del Renacimiento*, *op. cit.*

El neoplatonismo, dicho sea de paso, no es sólo patrimonio de los eruditos. Sigue vivo, aunque aislado, no sólo en la psicología arquetípica, sino también gracias a la competencia intelectual y el vigor de J. N. Findlay, quien afirma («Towards a Neo-Neo-Platonism», en su *Ascent to the Absolute*, Allen & Unwin, Londres 1970, pág. 249): «Y me dejaré llevar por los prejuicios, hasta el punto de usar metáforas abusivas, pues el mejor modo de recuperar el sentido y el valor del platonismo y el neoplatonismo es enfrentarlos a modelos de pensamiento tan inadecuados como el individualismo aristotélico, el subjetivismo germánico o la teología semítico-protestante, por no mencionar el empirismo extremo y ciertas formas de análisis atomista».

315 P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, trad. de V. Conant, Columbia Univ. Press, Nueva York 1943; Peter Smith, Gloucester (Mass.) 1964, pág. 203.

316 E. Garin, *Portraits from the Quattrocento*, trad. de V. A. Velen, E. Harper & Row, Nueva York 1972, pág. 152: «Ficino gustaba de expresarse en términos figurativos, mediante imágenes y mitos, precisamente porque su filosofía no es razonamiento abstracto o ciencia física». Muchas de estas imágenes se encuentran en E. Wind, *Pagan Mysteries*, y en E. H. Gombrich, «Icones Symbolicae: The Visual Images in Neo-Platonic Thought», *J. Warburg Courtauld Inst.*, 2 (1948).

317 Cf. G. Holmes, *Florentine Enlightenment*, *op. cit.*, pág. 106.

318 Cf. E. W. Warren, «Consciousness in Plotino», *Phronesis*, 9 (1964), págs. 88 hasta el final, y su «Imagination in Plotinus», *Classical Quarterly*, XVI, 2 (1966), págs. 277-279. Ficino no situaba la imaginación en un plano tan elevado como Plotino. Otras divergencias básicas entre el neoplatonismo de Ficino y la psicología arquetípica tienen su origen en la importancia que este autor concedía a la luz, a la jerarquía y al amor. La suya era una psicología más espiritual, una psicología de las alturas, más que una psicología profunda; el descenso conducía para él a las tinieblas. La psicología arquetípica reconoce la validez de *toda* fantasía, no sólo aquella de naturaleza «superior», y asigna a la patologización una función fundamental, en lugar de accidental. Tampoco en la propia vida de Ficino fue accidental.

319 Este pasaje (de la carta a Vettori, 10 de diciembre de 1513) aparece en G. Prezzolini, *Maquiavelo*, trad. de G. Savini, Noonday, Nueva York 1967, pág. 162.

320 Cf. Roberto Weiss, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, Blackwell, Oxford 1969, quien muestra la curiosa mezcla de interés y negligencia histórica, de escrupulosa pasión por el detalle y de creación y especulación. Véase también Peter Burke, *The Renaissance Sense of the Past*, Arnold, Londres 1969. Para comprender el papel de Grecia en el Renacimiento, véase «Una incursión en el retorno a Grecia», pág. 100.

321 La cuestión de los textos herméticos y de la creencia renacentista en su antigüedad es discutida por F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, Londres 1964, págs. 1-16, y D. P. Walker, *The Ancient Theology*, Cornell Univ. Press, Ithaca, Nueva York 1972, págs. 1-21.

[322] Sólo disponemos de dos obras modernas sobre Ficino: P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino, op. cit.*; y G. Marcel, *Marsile Ficin*, Belles Lettres, París 1958. Otros trabajos sobre Ficino han sido publicados por P. O. Kristeller en sus *Studies..., op. cit.*, y también es posible encontrar largos pasajes de las obras de Ficino traducidos al inglés en C. Trinkaus, *Image and Likeness*; en D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Warburg Ins., Londres 1958; y en E. Cassirer *et al.* (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man, op. cit.* Para una traducción inglesa completa, véase S. R. Jayne, *Marsilio's Comentary on Plato's Symposium*, texto y traducción, Univ. of Missouri Press, Columbia 1944, y la edición bilingüe latín/francés *Teologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, 3 vols., Belles Lettres, París 1964-1970. Yo mismo he desarrollado más inferencias del pensamiento de Ficino para la psicología en mi «Plotino, Ficino, e Vico precursori della psicologia Junghiana», *op. cit.*, págs. 341-364.

[323] P. O. Kristeller, *Studies..., op. cit.*, pág. 266.

[324] *Ibidem*, pág. 268, donde se ofrece el pasaje en latín. Véase también la discusión de P. O. Kristeller sobre la relación hombre-alma en *The Philosophy of Marsilio Ficino, op. cit.*, págs. 328 y ss. El lugar principal donde surge en Ficino la idea de que la dignidad del hombre se deriva del alma es la *Theologia Platonica* XIII y XIV.

[325] E. Garin, *Portraits from the Quattrocento, op. cit.*, pág. 151. Cuando Ficino menosprecia el «cuerpo» con el fin de afirmar el alma, permite psicologizarlo de tal modo que signifique la *perspectiva* empírica, literal y física, particularmente la perspectiva de la acción práctica, la cual tenía una importancia menor en el esquema de Ficino que Venus y la voluptuosidad. (Cf. E. Wind, *Pagan Mysteries, op. cit.*, págs. 49 y ss., 55, 68 y ss.) La oposición no se da tanto entre alma y gozo carnal y sensual –pues la voluptuosidad era para Ficino un modelo de deleite espiritual– como entre interioridad y exterioridad, o lo que hemos denominado perspectivas metafóricas y literales.

[326] *Ibidem*, pág. 153. Fue la noción de la visión que tenía Ficino la que influyó en Miguel Ángel. Cf. R. J. Clements, *Michelangelo's Theory of Art*, New York Univ. Press, Nueva York 1961, págs. 3-13.

[327] C. Trinkaus, *Image and Likeness, op. cit.*, 2, pág. 470. También P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino, op. cit.*, pág. 357.

[328] *Ibidem*, pág. 471. Cf. el capítulo de P. O. Kristeller «Internal Experience», en *The Philosophy of Marsilio Ficino, op. cit.*

[329] E. Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*, pág. 183 [*Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Alianza, Madrid 1986].

[330] R. H. Bainton, «Man, God, and the Church in the Age of the Renaissance», en W. K. Ferguson *et al.*, *Renaissance: Six Essays*, Harper Torchbook, Nueva York 1962, pág. 87. Bainton señala los peligros de la teología cristiana tradicional basada en la inmanencia neoplatónica: la visión psicológica de Dios o de Dios en el alma. La psicología de Jung es hoy objeto de acusaciones similares.

[331] La psicología filosófica florentina no llegó a Roma hasta después de la muerte de Ficino (1499). En el Concilio de Letrán de 1513, la Iglesia católica promulgó el dogma de la inmortalidad del alma. Este dogma, una de las fantasías esenciales del neoplatonismo renacentista y tema de los principales escritos de Ficino, afirma que la psique es equivalente a un dios y atribuye al alma cualidades eternas. Supone la apoteosis del alma, de lo humano a lo divino.

[332] E. Garin, *Portraits from the Quattrocento, op. cit.*, pág. 156.

[333] E. Panofsky compara en dos ocasiones la influencia del neoplatonismo con el movimiento psicoanalítico. Cf. *Renaissance and Renascences..., op. cit.*, pág. 187 y su «Artist, Scientist, Genius: Notes on the "Renaissance Dämmerung"», en W. K. Ferguson *et al.*, *Renaissance: Six Essays, op. cit.*, pág. 129.

[334] G. Marcel, *Marsile Ficin, op. cit.*, pág. 161 (Ficino, prefacio a su *de Triplici Vita*).

[334a] S. R. Jayne, *Marsilio's Commentary, op. cit.*, págs. 16-19.

[335] El tratamiento del alma por parte de Ficino es examinado, con importantes referencias, por F. A. Yates en su *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, op. cit.*, págs. 62-83.

[336] Cf. A. B. Giamatti, «Proteus Unbound: Some Versions of the Sea God in the Renaissance», en P. Demetz, T. Greene, L. Nelson (eds.), *The Disciplines of Criticism*, Yale Univ. Press, New Haven 1968, págs. 437-475. Cf. *CW*, 9, 2, §§338-339 sobre Proteo; *CW*, 14, §50 y 13, §218, donde se le identifica con Mercurio, y §§239-303 sobre Mercurio. En aquel ensayo, Jung (§299) considera a Mercurio como «el arquetipo de lo inconsciente» y afirma que, «en lugar de extraer estas figuras de nuestras condiciones psíquicas, debemos extraer nuestras condiciones psíquicas de estas figuras». Así, el concepto de lo inconsciente es nuestro modo actual de formular a Proteo-Mercurio. Las connotaciones de este término, «lo inconsciente», son descripciones de Proteo-Mercurio, y nuestra relación con «lo inconsciente» presenta nuestros modos de relacionarnos con esta figura y de conceptualizarla.

[337] Pietro Pomponazzi, *On the Inmmortality of the Soul*, cap. 2, trad. de W. H.

Hay, en *The Renaissance Philosophy of Man*, E. Cassirer *et al.* (eds.), *op. cit.*, pág. 283. P. Pomponazzi (1462-1525) no formaba parte de la academia de Ficino, pero incluso él, aristotélico y el «último escolástico», como se le ha llamado, adoptó esta posición polivalente. E. Cassirer le dedica especial atención en *The Individual and Cosmos in Renaissance Philosophy*, *op. cit.*, págs. 80-83, 103-109, 136-140.

[338] M. de Montaigne, *Apology of Raymond Seybond*, extraído de D. M. Frame, «Montaigne on the Absurdity and Dignity of Man», en Robert Schwoebel, *Renaissance Men and Ideas*, St. Martin's, Nueva York 1971, pág. 132.

[339] Para más bibliografía e imágenes de Fortuna, véase E. Wind, *Pagan Mysteries*, *op. cit.*, índice; R. S. López, «Hard Times and Investment in Culture», en W. K. Ferguson *et al.*, *The Renaissance: Six Essays*, *op. cit.*, pág. 44; E. H. Gombrich, «Personification», en R. R. Bolgar (ed.), *Classical Influences*, *op. cit.*, págs. 255-256; E. E. Lowinsky, «The Goddess Fortuna in Music», *Music Quarterly*, 29, 1943, págs. 45 y ss. M. de Montaigne, en el mismo capítulo citado en la nota 338, considera a Fortuna como la amante del alma, porque es capaz de transformar (una idea proteica) todos los fenómenos que asimila arrojando sobre ellos una luz propia. El alma psicologiza y sabe sacar provecho de cualquier giro del destino y de la fortuna. La rueda de Fortuna expresa un relativismo radical: cada posición es tan válida como cualquier otra. Al mismo tiempo, todas las posiciones trascienden la voluntad humana. Proporcionan una visión global que permite abarcar el conjunto de la multiplicidad arquetípica en una sola imagen, donde cada elemento ocupa su propio lugar. Al emplazar el «juego patológico» del Renacimiento sobre el fondo de esta poderosa imagen, podemos ver la obsesión por el juego a través de lo que éste ofrece al hombre, al jugador: un medio que Fortuna pone a nuestra disposición para organizar la propia vida en relación con todas las posibilidades del cosmos y para descubrir en cualquier momento qué lugar ocupamos en él.

[340] El cambio de visión con respecto al panteón de muchos dioses queda ejemplificado en el cambio de visión con respecto al monumento romano, el Panteón, que durante la Edad Media se consideró una construcción demoníaca, cuya extraordinaria cúpula sólo podía haberse completado con ayuda del Diablo. Durante el Renacimiento tuvo lugar un cambio de actitud radical (iniciado por Petrarca); en 1446, este monumento pasó a ser considerado la construcción más hermosa de Roma, y Rafael «decidió ser enterrado no en el Vaticano, sino en el Panteón» (T. Buddensieg, «Criticism and Praise of the Pantheon in the Middle Ages and the Renaissance», en R. R. Bolgar [ed.], *Classical Influences*, *op. cit.*, pág. 267).

[341] Citado por W. K. Ferguson, *Renaissance in Historical Thought*, *op. cit.*, pág. 95. F. Nietzsche supo sacar gran provecho de la depravada visión del Renacimiento, dándole la vuelta para blandirla magistralmente contra sus enemigos: la debilidad, la Reforma y la moral cristiana (*op. cit.*, págs. 207-208). J. Huizinga enfocó el tema de la inmoralidad desde una perspectiva diferente, no como signo de la virilidad nietzscheana propia de la nueva era, sino como síntoma del declive y de la decadencia medieval (*op. cit.*, pág. 375).

[342] Northrop Frye, *Fables of Identity*, Harbinger, Nueva York 1963, pág. 137. Lo grotesco llegó a desempeñar una importante función, especialmente en el siglo XV; cf. N. Dacos, *La découverte de la Domus Aurea et la formation des grotesque à la Renaissance*, Warburg Inst./Brill, Londres/Leiden 1969. El término «grotesco» se deriva etimológicamente de *grotto*, que alude específicamente a las ruinas enterradas de la Antigüedad, en cuyas paredes los hombres del Renacimiento descubrieron fantásticas figuras de sirenas, esfinges, centauros y otras criaturas híbridas sobrenaturales. La autoridad del pasado confería autenticidad a «estos monstruos calculados» de la imaginación, como los llama E. Wind en *Pagan Mysteries*, *op. cit.*, pág. 237. Estas imágenes describían las realidades grotescas del alma renacentista –y el propio Ficino estableció esta relación entre imágenes grotescas y estados de aflicción del alma (N. Dacos, *op. cit.*, pág. 74)–. Si bien es cierto que lo grotesco «era para el Renacimiento el estilo de enterramiento clásico y las cámaras del misterio» (E. Wind, *op. cit.*, pág. 237), la cristiandad medieval ya había atribuido una imaginería similar al reino del Diablo. El siglo XVI recuperó esta visión ortodoxa, considerando lo grotesco como monstruoso, animal y pagano, sólo válido para decorar el infierno.

[343] J. Seznec, *The Survival...*, *op. cit.*, pág. 5 y n. 6. A. B. Giamatti presenta otros en «Proteus Unbound...», *op. cit.* Para más información sobre la morbosa fascinación de las ejecuciones públicas y su importancia en la patologización del Renacimiento, véase S. Y. Edgerton, «*Maniera* and the *Mannaia*: Decorum and Decapitation in the Sixteenth Century», en F. W. Robinson y S. G. Nichols (eds.), *The Meaning of Mannerism*, Univ. Press of New England, Hanover (N. H.) 1972 págs. 67-103.

[344] Cf. F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, «Escaramuzas de una guerra con los tiempos», §37, pág. 91: «Al menos una cosa es cierta, que no debemos aspirar a vivir en las condiciones que prevalecieron durante el Renacimiento, que no debemos siquiera imaginarnos en esas condiciones (...), no dudemos de que nosotros, los seres modernos, envueltos en la gruesa bola de algodón de nuestro hu-

manitarismo, que podría desintegrarse al contacto con una piedra, ofreceríamos a los contemporáneos de César Borgia un espectáculo que les haría literalmente morirse de risa». Véase también Charles Trinkaus, *Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness*, Columbia Univ. Press, Nueva York 1940, sobre la relación entre actitudes psicológicas ante la vida y la pobreza, la adversidad y la inseguridad de las vidas reales de los humanistas. Los escritores del Renacimiento componían tratados y diálogos con títulos como éstos: *De la miseria de la condición humana, De la vida en soledad, De la infelicidad de los hombres de letras, De la infelicidad de los príncipes, De los terremotos, De las causas de nuestras calamidades, Adversidades futuras, Sermones sobre la estupidez y la miseria de los hombres.*

[345] Cf. E. R. Chamberlin, «The Violent World», en su *Everyday Life in Renaissance Times*, Capricorn, Nueva York 1967, págs. 129-160.

[346] Los modelos humanistas –Cicerón, Séneca y Plutarco– escribieron sobre la enemistad, y Erasmo tradujo la obra de este último «De la utilidad de tener enemigos», dedicando su traducción al cardenal Wolsey de Inglaterra. La enemistad es uno de los temas despreciados por el humanismo actual, que lo degrada a la categoría de fantasía animal de «agresión» o lo sitúa en la esfera materna de la envidia y la frustración, pasando por alto que la enemistad pertenece a la fenomenología de Eros, mientras que Plutarco insistía en que es una contrapartida necesaria de la amistad: no podemos tener una cosa sin otra.

[347] Cf. E. Wind, *Pagan Mysteries, op. cit.*, págs. 280 y ss., 262; en mi «The Dream and the Underworld», *op. cit.*, se analiza la importancia psicológica de Hades con mayor detalle.

[348] E. Garin, *Portraits from the Quattrocento, op. cit.*, pág. 146.

[349] J. E. Seigel, «Renaissance Humanism: Petrarch and Valla», en R. Schwoebel, *Renaissance Men and Ideas, op. cit.*, pág. 10.

[350] Cf. Aristóteles, *De anima* II, 1 y 2. Como afirma J. H. Randall acerca de Aristóteles: «La *psique* no puede existir sin un cuerpo vivo» (*Aristotle*, Columbia Univ. Press, Nueva York 1962, pág. 62).

[351] Cf. E. Wind, *Pagan Mysteries, op. cit.*, págs. 280-281, 218-235, 251: Himno órfico 18, «A Plutón»; D. C. Allen, *Mysteriously Meant, op. cit.*, pág. 172.

[352] Esta historia se relata plenamente en *The Civilisation..., op. cit.*, de J. Burckhardt, parte III, §2. Para más información sobre el alma del Renacimiento desde un punto de vista junguiano clásico, véase Linda Fierz-David, *The Dream of Poliphilo*, trad. de M. Hottinger, Pantheon, Nueva York 1950; también el *Secretum*, de Petrarca, que comienza con la visión de «una mujer muy hermosa» y el diálogo con ésta.

[353] Resumen del magnífico párrafo de J. Burckhardt, *The Civilisation..., op. cit.*, parte VI, §2.

[354] N. A. Robb, *Neoplatonism..., op. cit.*, pág. 43.

[355] El desprestigio del pensamiento renacentista se ha dado principalmente en las dos direcciones esbozadas al comienzo de este capítulo: el *lógos* de Dios (teología), representado por Étienne Gilson en los tiempos modernos; el *lógos* de la naturaleza (ciencias naturales), representado por George Sarton y Lynn Thorndike. Mersenne ataca desde ambos frentes al mismo tiempo. Quienes dan prioridad a un *lógos* del hombre (Dilthey y Cassirer) se apresuran a defender la filosofía del Renacimiento. R. R. Bolgar, *The Classical Heritage and Its Beneficiaries*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1954, pág. 287, arremete con furia contra el pensamiento de Ficino: «...cuanto más leemos a Pico y a Ficino, más evidente nos resulta que su filosofía no fue sino una apología de las actitudes contemporáneas. Las pautas de conducta que estos autores exaltan son precisamente las que Petrarca había glorificado (...). Todo ello carecía absolutamente de valor como filosofía (...). Esta preocupación por las fantasías místicas y la conducta social mermó la importancia del platonismo florentino como filosofía seria» (*op. cit.*, pág. 288). El argumento de R. R. Bolgar es precisamente lo que nos importa: es inútil leerlo como filosofía.

[356] Leon Battista Alberti, *On Painting*, trad. de J. R. Spencer, Yale Univ. Press, New Haven 1971.

[357] Sobre el papel del neoplatonismo en el desarrollo de la perspectiva en la pintura, véase E. H. Gombrich, *Art and Illusion*, 2.ª ed., Bollingen Series, Princeton Univ. Press, Princeton (N. J.) 1961, págs. 42-56.

[358] Sobre el papel de la Antigüedad clásica, véase G. C. Argan, «The Architecture of Brunelleschi and the Origins of Perspective Theory in the Fifteenth Century», *J. Warburg Courtauld Inst.* 9 (1946), págs. 96-121. En las notas de ambos autores se menciona literatura anterior sobre el tema.

[359] E. E. Lowinsky, «The Concept of Physical and Musical Space in the Renaissance», *Papers of the American Musicological Society*, 1946, págs. 57 y ss.

[360] Grove's *Dictionary of Music and Musicians*, Presser, Filadelfia 1926, III, 786a, «Polyphonia».

[361] Sobre el platonismo en la música, véase la revisión de I. Horsley de la edición facsímil de G. Zarlino, *Le Institutioni Harmoniche* (1558), en *Music Libr. Assoc.*

Notes, serie II, 23 (1966-1967), págs. 515-519; G. Zarlino, *The Art of Counterpoint*, trad. de G. Marco y C. Palisca, Yale Univ. Press, New Haven, 1968; P. O. Kristeller, «Music and Learning in the Early Italian Renaissance», en su *Renaissance Thought II: Papers on Humanism and the Arts*, Harper Torchbook, Nueva York 1965, II, 156-159.

[362] M. de Montaigne, «De la inconstancia de nuestros actos», *Ensayos*, II, 1.

[362a] Para una versión diferente, véase C. Perelman y L. Obrechts-Tyteca, *The New Rhetoric, A Treatise on Argumentation*, trad. de J. Wilkinson y P. Waver, Notre Dame Press, Notre Dame 1969.

[363] Cf. Pedro Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Anthropos, Madrid 1987.

[364] Para una introducción en el pensamiento sobre la relación que existe entre la psicología profunda y la retórica, véase Kenneth Burke, *A Rhetoric of Motives*, Univ. of California Press, Berkeley 1969, págs. 19-46, 49-90; para textos de retórica básicos, véanse T. W. Benson y M. H. Prosser, *Readings in Classical Rhetoric*, Indiana Univ. Press, Bloomington 1972; J. Schwartz y J. A. Rycenga, *The Province of Rhetoric*, Roland Press, Nueva York 1965; las Terry Lectures y otros escritos de W. J. Ong, y, de nuevo, Frances A. Yates, *El arte de la memoria*, *op. cit.*, arte que originalmente pertenecía a la retórica. Un artículo útil que revisa obras recientes sobre la retórica del Renacimiento es el de D. Weinstein, «In Whose Image and Likeness? Interpretations of Renaissance Humanism», *J. Hist. Ideas*, 33 (1972), págs. 165-176. Q. Breen, «Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rethoric», *J. Hist. Ideas*, 13 (1952), págs. 384-426, aborda la cuestión esencial, de entonces y de ahora, de la relación entre palabras vacías («retórica pura») y pensamiento sustancial, i. e., la controversia nominalista-realista bajo una apariencia distinta. Cf. N. S. Struever, *The Language of History in the Renaissance*, Princeton Univ. Press, Princeton 1970, págs. 5-39.

[365] Cf. J. E. Seigel, «Petrarch and Valla», en R. Schwoebel, *Renaissance Men and Ideas*, *op. cit.*, págs. 9-11.

[366] P. O. Kristeller, «Renaissance Platonism», en Werkmeister (ed.), *Facets*, pág. 104.

[367] V. L. Johnson, «The Humanism of Plutarch», *Classical Journal*, 66 (1970).

[368] T. R. Glover, *Conflict of Religions in the Early Roman Empire*, Beacon, Boston 1960, cap. 3.

[369] A. M. Patterson, *Hermogenes and the Renaissance: Seven Ideas of Style*, Princeton Univ. Press, Princeton (N.J.) 1970.

[370] *Fedro* 273e.

[371] Adolf Portmann, «Der Weg zum Wort», *Eranos 39-1970*.

[372] A. N. Whitehead, *Modes of Thought*, *op. cit.*, pág. 44

[373] G. W. F. Hegel, *Filosofía del espíritu* (Zusatz 411).

[374] Cf. E. S. Casey, «Toward an Archetypal Imagination», *Spring 1974*, Spring, Publ., Nueva York/Zurich, págs. 1-32, sobre la importancia básica de nombrar las figuras de la imaginación y sobre el hecho de que nos lleguen ya nombradas.

[375] Por añadir tan sólo un par de figuras nórdicas importantes para la psicología profunda, podemos mencionar a Mesmer y el magnetismo; a Von Hartmann y a Schopenhauer, en relación con la idea de lo inconsciente; a Gall y Spurzheim, en el terreno del estudio del cerebro; a Adolph Meyer en lo relativo al estilo estadounidense de clasificación psiquiátrica; a Münsterberg..., pero al adentrarnos en la psicología experimental, este párrafo desvela la clave: «Como habrán podido observar, nuestro relato ha mostrado que durante el siglo XIX la psicología experimental era casi enteramente una ciencia alemana y estadounidense. En lo que respecta a los orígenes del método experimental, la iniciativa fue abrumadoramente alemana; de hecho, la única excepción de cierta importancia fue la obra de Galton, pese a que Inglaterra fracasó por completo en la tarea de continuar lo que Galton había iniciado (hasta que la experimentación fue reintroducida desde Alemania por McDougall, Spearman y otros a comienzos del siglo XX)». J. C. Flugel, *A Hundred Years of Psychology*, 2.ª ed., Duckworth, Londres 1951, pág. 214. En una lista constituida por 538 individuos importantes para la psicología (entre 1600 y 1967), un tercio de ellos corresponde a autores en lengua alemana, otro a estadounidenses y el tercio restante a británicos y franceses. Sólo 11 italianos figuraban en esta lista. Robert I. Watson y Marilyn Merrifield, «Characteristics of Individuals Eminent in Psychology in Temporal Perspective: Part I», *J. Hist. Behav. Sci.* 9, 4 (1973), págs. 339-359.

[376] Puesto que este contraste entre Reforma nórdica y Renacimiento mediterráneo es arquetípico, está plagado de peligros. Algunas de estas consideraciones arquetípicas son señaladas por U. R. Ehrenfels, «Nord-Süd als Spannungspaar», *Antaios*, 7, 2 (1965), págs. 101-125. El binomio norte-sur trae consigo el simbolismo psicológico de la polaridad superior-inferior, de tal modo que la oposición entre Reforma y Renacimiento cobra de inmediato algo más que una importancia histórica. Una de las metáforas básicas del campo de los estudios sobre el Renacimiento es precisamente esta polaridad (cf. W. Ferguson, *Renaissance in*

Historical Thought, op. cit., págs. 255-256, 363-368 *et passim*). «El Renacimiento» se convierte fácilmente en un instrumento para atacar «al norte»: Reforma, pietismo, modernidad, racionalidad, pragmatismo, superyo, etc. Una vez más Nietzsche ofrece la formulación más exagerada de esta idea del Renacimiento: «¿Ha entendido alguien finalmente, *querrá* alguien entender lo que fue el Renacimiento? *La transvaloración de los valores cristianos*, el intento por todos los medios, todos los instintos y todo el genio de hacer triunfar los valores *opuestos*, los valores *nobles* (...), nunca fue tan decisivo como en el Renacimiento» (F. Nietzsche, *El anticristo* §61; cf. *Humano, demasiado humano* §237, y *La voluntad de poder*).

[377] C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections, op. cit.*, pág. 269.

[378] Cf. «Freud's Disturbance on the Acropolis» (artículos de varios autores), *American Imago* 26, 4 (1969), págs. 303-378. Además, Freud tenía una «misteriosa inhibición que le había impedido visitar Roma (hasta 1901); H. F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, Basic Books/Allen Lane, Nueva York/Londres 1970, pág. 447.

[379] Norte y sur resumen dos estilos de psicología: uno basado en el Melanchthon de este capítulo; el otro en el pícaro errante del capítulo 3. Pues, durante los años en que la psicología como *materia* fue introducida desde las escuelas alemanas del norte, la psicologización como arte surgió al sur de los Alpes (las escaleras y el cinturón también), en la nueva novela picaresca: *La lozana andaluza* (1528) y, especialmente, la *Vida de Lazarillo de Tormes* (1554). El enfoque nórdico es llamado abiertamente «psicología»; es sistemático, objetivo y tiene su autor conocido y destacado (Melanchthon). La psicologización del sur no recibe tal nombre; es episódica, subjetiva y su autor es anónimo *(Lazarillo)*. Ambos son fábulas morales de o para la psique de la juventud y ambos están íntimamente unidos a la religión: el nórdico se propone alinear la psicología oficial con la religión y su moral, sirviéndose de la psicología para sostener los cánones colectivos; el meridional intenta ir más allá de la religión oficial y de su moral, hasta el punto de subvertir los cánones colectivos mediante la psicologización.

[380] F. Nietzsche, *Aurora* §460: «Hoy vivimos todos, relativamente hablando, en una seguridad demasiado grande para hacer de nosotros auténticos psicólogos: unos estudian a sus semejantes por diversión, otros por aburrimiento, y otros por pura costumbre; pero nunca hasta el punto en que lo harían si alguien les dijera: "¡Discierne o muere!"».

Índice onomástico